مختارات ميريت

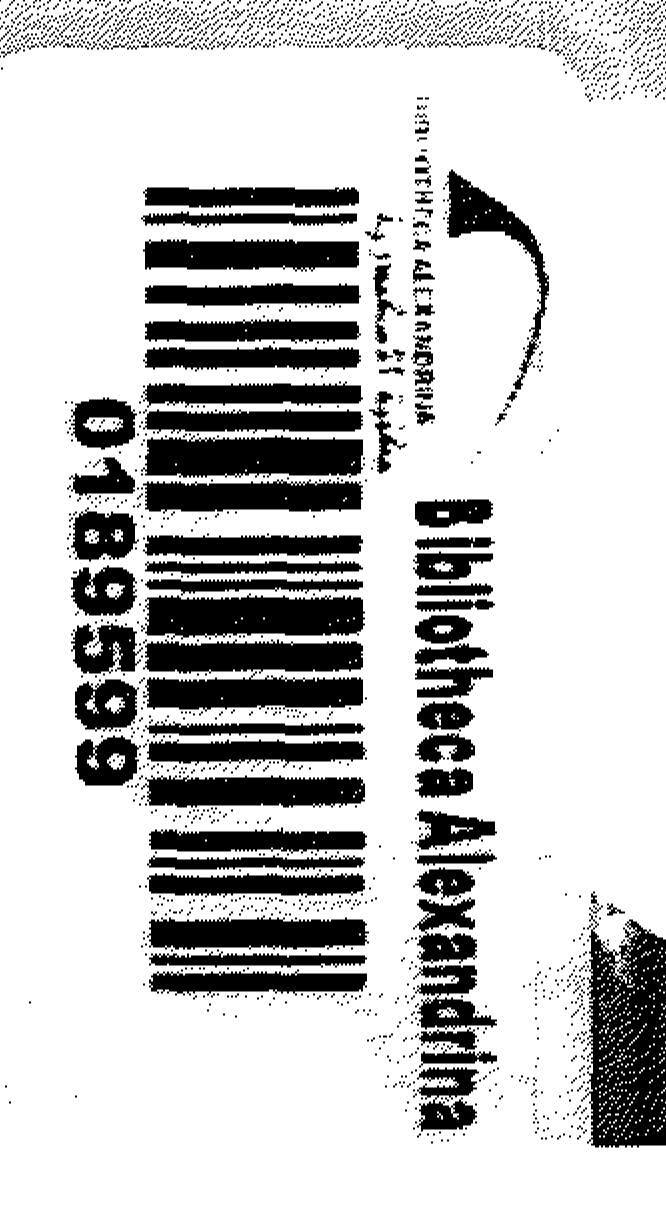
د. رءوف عباس

التنوير بين مصر واليابان

دراسة مقارنة فى فكر

رفاعة الطهطاوى

وفوكوزاوا يوكيتشى



Bibliotheca Alexandrina
01895599

ميريت للنشر والمعلومات

التنوير بين
مصر واليابان

سلسلة مختارات ميريت

التنوير بين مصر واليابان
دراسة مقارنة فى فكر رفاعة الطهطاوى و فوكوزاوا يوكتشى

المؤلف: **رءوف عباس**

مقاس الكتاب: ١٣ X ١٩،٥ سم

الطبعة الأولى ، ٢٠٠١
© ميريت للنشر والمعلومات
٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة
تليفون / فاكس: ٥٠٠ ٥١ ٥٧ (٢٠٢)
merit56@hotmail.com

المدير العام: **محمد هاشم**

الغلاف و الإشراف الفنى: **أحمد اللباد**

رقم الإيداع: ١٦٨٢٩ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى: ISBN 977 - 5938 - 52

صدر هذا الكتاب بالتعاون بين ميريت للنشر والمعلومات ومؤسسة اليابان JAPAN FOUNDATION

د. رءوف عباس

التنوير بين مصر واليابان

دراسة مقارنة فى فكر رفاعة الطهطاوى و فوكوزاوا يوكيتشى



ميريت
للنشر والمعلومات

هذه هى الطبعة العربية المزيدة والمنقحة من كتاب:

The Japanese and Egyptian Enlightenment

by Raouf Abbas Hamed

The Institute for the Study of Languages and Cultures of

Asia and Africa, Tokyo 1990.

من الناشر

لا يسع هذه الدار إلا الإعـراب عـن سـعادتها البالغة بهـذا الكتـاب الهـام الذى يحمل رقم ٥٠ ضمن إصداراتنا، التى بدأت بكتاب الأستاذ السـيد يسـين "العولمة والطريق الثالث" فى يناير ١٩٩٩، سعادتنا باسـتمرار مسـاهمة كتـاب ومفكريـن كبـار مثـل الأسـاتذة والدكـاترة السـيد يسـين، ورءوف عبـاس وسيد خميس وسيد البحراوى وعماد أبو غازى وعاطف كشك وشريف يونـس وآخرون.

وما كان لهذه الـدار أن تقـوم و تواصـل دورهـا فـى نشـر الثقافـة الوطنيـة والإنسانية لولا المساهمات الخلاقة لعدد كبـير مـن الأصدقـاء، يتقدمهـم الفنـان الكبير الراحل جودة خليفة الذى أهدانا شـعار مـيريت، مـع الفنـان عمـاد عبـد الهادى (تصوير)، وخطوط الفنان حامد العويضى، والصديق د. حسنين كشـك الباحث الاجتماعى والصديق شريف يونس الذى تحمل أعباء الإخراج الداخلى لمعظم إصدارات الدار، والأب والصديق الأسـتاذ سـيد خميـس، الـذى لم يبخـل علينا للحظة واحدة بالوقت والجهد فى الاختيار والنصح، مع نبيل عبـد الفتـاح الـذى قـدم دعمـاً لا ينسـى وتـبرع للـدار بأرشـيفه الشـخصى مـن الصحـف والمجلات، وحسنين وعـادل واسـيلى وسـيد البحـراوى وممـدوح فـرج وحلمـى النمنم وأحمد بهاء الدين شعبان، لقد ساهموا جميعا فى تحديد ملامح وتوجهـات الدار، كمنبر يدافع عن الثقافة الوطنية المصرية والثقافة العربية، ولا يتناقض مع العميق والنافع من مصادر الثقافة الإنسانية، ويتبنى كل الأقلام المعادية للبربريـة الصهيونية، والحالمة بوطـن أكـثر ديمقراطيـة وعلمانيـة وعـدلاً اجتماعيـاً وتحـرراً وطنياً.

وما كان لهذه الدار أن تنتج كتاباً واحداً لولا العون الصادق والدعم الذى لا ينسى وصبر أيوب الذى تمتع به رجل الأعمال الصديق سمير الطوبجى، الـذى تبنـى كـل إصدارتنـا وقـام بطباعتهـا، بـلا ضمـان واحـد إلا الثقـة الشـخصية، والاقتناع بأهمية ما ننتـج مـن كتـب وإصـدارات، فلـه كـل الشـكر والعرفـان بعظيم الجميل.

ولن ننسى الأب الروحى لهذه الدار، السيد اللواء/ طلعت سليمان جلبى الفدائى المدافع عن فلسطين والمثقف الوطنى والإنسان الرائع، الذى قدم كل ما يستطيع لكى تتمكن هذه الدار من لعب دورها، وساهم مع كل الأصدقاء فى صياغة ملامح الدار.

والشكر واجب أيضاً للصديق الفنان أحمد اللباد، لا على إبداع غلاف هذا الكتاب فحسب، بل لترجمته الفنية الفائقة لأفكار الكتاب المتعاملين مع الدار، فى أغلفة نعتقد ومعنا الكثير أنها مثلت إضافة حقيقية فى فن صناعة الكتاب فى مصر، وعلى إهدائه التصميم العام، وكذلك التصميم الداخلى فى الفترة الأخيرة، فله منا أيضاً التقدير والإعجاب.

ولولا الكتيبة المقاتلة من أبناء ميريت الذين عملوا فى ظروف بالغة الصعوبة، لما تمتعنا بهذه القدرة على الاستمرار، صباح عامر ومنى عارف وحنان حنفى ورضا فراج وإيمان محجوب وهند إبراهيم وعادل لطفى وخالد عبد الحميد وعماد عدلى ومصطفى بهجت وعبدا لله توفيق وإسلام كمال وأحمد أبو سمرة والابن محمد عبد العزيز.

ولا ننسى دور الأصدقاء الأعزاء من الباحثين اليابانيين فى دعم ميريت فى الأوساط الأكاديمية اليابانية، وفى تزكية ميريت ضمن مشروعات مؤسسة اليابان JAPAN Foundation، فكل الشكر للدكاترة الأساتذة يوشيكو كوريتا وكيكو ساكاى وكاورو یاماموتا وإيجى ناجا ساوا وتانيتسوتا أوتوشى، وهيروشى كاتو وأكيرا أوسوكى وأخى ماساتو إيزوكا وآ أوياما هيرويوكى. وعميق الشكر والتقدير لمؤسسة اليابان على دعمها وتعاونها بتحمل ٥٠٪ من تكاليف إصدار هذا الكتاب، وأخص بالشكر الباحث والأستاذ ناو إندو مدير مؤسسة اليابان بالقاهرة والأستاذ تاكاهاشى مساعد مدير مؤسسة اليابان بالقاهرة، على ما قدماه من مساعدة للدار لإنجاز هذا الكتاب ضمن مشروعات المؤسسة.

الناشر

الفهرس

تقديم

يسعدنى أن أقدم للقراء العرب الطبعة العربية من هذا الكتاب الذى نشره معهد لغات وحضارات آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو عام ١٩٩٠ باللغة الإنجليزية وهو خلاصة جهد متواصل لسبرغور التجربة اليابانية فى النهضة الحديثة، بدأ مع اهتمامنا بدراسة هذه التجربة عندما ذهبت إلى اليابان زميلا زائرا لمعهد اقتصاديات الدول النامية (١٩٧٢ - ١٩٧٣) لتنظيم ورشة عمل للدراسة المقارنة لتجربة النهضة فى مصر واليابان فى القرن التاسع عشر على مدى ستة عشر شهرا طرحنا التجربة المصرية، وطرح الزملاء اليابانيون ملامح التجربة اليابانية، ثم أسهمنا معا فى البحث عن أوجه التشابه والاختلاف بين التجربتين التى كان مردها - فى المقام الأول - اختلاف الظروف الموضوعية التى عاشها كل منهما بما فى ذلك الرصيد التاريخى، والوضع الجيوبوليتيكى، والهياكل الاجتماعية والسياسية والانساق الثقافية، وحاولنا أن نجد تفسيرا لافتراق الطرق بتجربتين بدأتا فى مستوى متقارب ثم اختلف مسار كل منهما لظروف حاولنا جاهدين تفسيرها.

وكانت ثمرة تلك التجربة العلمية الفريدة جذب اهتمامنا نحو التعمق فى دراسة تجربة النهضة اليابانية فى عصر مايجى (١٨٦٨ - ١٩١٢) التى كانت نتيجتها نشر أربع دراسات بالمجلة التاريخية المصرية وهى الدورية العلمية التى تصدرها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ثم تصاعد اهتمامنا بدراسة تلك التجربة حتى اتخذ بعدا شاملا فى كتابنا "المجتمع اليابانى فى عصر مايجى" الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٨٠ ثم أعيد طبعه فى ١٩٩٦ ثم فى ١٩٩٩، فكان أول دراسة عربية تقوم على أسس علمية، وتعتمد على مصادر أولية للتجربة اليابانية فى المجال الأكاديمى العربى.

ومن خلال تلك الدراسة المتعمقة للمجتمع اليابانى فى عصر مايجى ازددنا اهتماما بالفكر التنويرى ورائده فوكوزاوا يوكيتشى، ولاحظنا بعض أوجه الشبه بين فكره وفكر رفاعة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث، وداعبتنا فكرة كتابة دراسة مقارنة لفكر هذين الرائدين، وعكفنا طوال عقد الثمانينات على استكمال جمع ما ترجم من أعماله الأساسية وخاصة ما قام به حفيده إيشى كى يوكا الذى جمع بين معرفته الدقيقة لتراث جده العظيم اتقانه للغة الإنجليزية بحكم كونه أحد أساتذة الأدب الإنجليزى البارزين بالجامعات اليابانية. وهكذا تجمعت بين أيدينا التراجم المعتبرة لأعمال فوكوزاوا التى نشرت بالإنجليزية إضافة إلى ما بأيدينا من أعمال رائدنا العظيم رفاعة الطهطاوى. وبقى إعداد الدراسة وما يحتاجه من مراجعة المتخصصين فى تاريخ الفكر اليابانى الحديث وهو ما أتاحه لنا معهد دراسة لغات وحضارات آسيا وأفريقيا التابع

لجامعة طوكيو عندما وجه إلينا الدعوة أستاذ زائر لمدة عام (١٩٨٩ - ١٩٩٠) تفرغنا خلاله تماما لإعداد الدراسة مع استشارة أهل الاختصاص فى مختلف مراحل الكتابة وعقد حلقات النقاش بجامعات طوكيو وكيو وايباراكى وأوساكا لطرح ما توصلنا إليه من نتائج ومناقشتها مع كبار الأساتذة المتخصصين فى تاريخ الفكر اليابانى وأساتذة تاريخ الشرق الأوسط بالجامعات اليابانية، واستفدنا كثيرا من الملاحظات التى تلقيناها ممن حضروا حلقات النقاش وقرأوا مسودة الدراسة التى وزعت عليهم مسبقا، ثم دفعنا بها إلى المطبعة فى سبتمبر ١٩٩٠ فكان صدورها فى طوكيو (بالإنجليزية) فى نوفمبر من نفس العام.

ورغم مرور عقد كامل على صدور الطبعة الإنجليزية، فإن اهتمامنا بالتجربة اليابانية لم ينقطع كما لم نتقاعس عن متابعة ما ينشر من ترجمات أعمال فوكوزاوا أو الدراسات المتعلقة به، وكان مما يجعلنا نشعر بالأسى أن هذه الدراسة لم يعرفها أحد فى وطننا العربى إلا نفر قليل ممن أتيحت لهم قراءتها بالإنجليزية، على حين اهتم بها الباحثون اليابانيون وكانت مثار تعليقات وعروض نقدية ظهرت فى مجلات جمعية المؤرخين اليابانيين ومجلة دراسات الشرق الأوسط التى تصدرها الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط، ومجلة (شيسو) "الفكر" التى تصدر باليابانية، وكما نوه الكثير من محررى الصفحات الثقافية بالصحف اليابانية الكبرى بهذه الدراسة. ولم يظهر فى مصر عرض لذلك الكتاب إلا ذلك الذى صدر بصحيفة "الاجبشيان جازيت" القاهرية على صفحة كاملة

(بالإنجليزية طبعا) فلفتت أنظار بعض قرائها من الأجانب فوجه الدبلوماسيون الأسيويون إلينا الدعوة لإلقاء محاضرة حول الموضوع في اجتماع خاص في فبراير ١٩٩١.

لذلك عقدنا العزم على إصدار طبعة عربية من الكتاب لا تكون مجرد ترجمة للطبعة الإنجليزية حتى نطرحه على القارئ العربى من منظور يتوافق مع اهتمامات الثقافة العربية، ولكن مر عقد من الزمان دون أن تتيح لنا مشاغلنا العلمية والثقافية المتعددة فرصة الانقطاع عن خضم الحياة اليومية للتفرغ لهذا العمل، حتى جاء اهتمام الأستاذ/ محمد هاشم مدير دار ميريت للنشر بإصدار هذه الطبعة العربية بدعم من مؤسسة اليابان الثقافية، فأصبح إنجاز الطبعة العربية واجبا ملزما دفعنا دفعا إلى اقتطاع الوقت لإعدادها ونأمل أن تثير من اهتمام القارئ العربى ما يفوق ما أثارته من اهتمام الأوساط الأكاديمية في اليابان.

ونود بهذه المناسبة أن نذكر بالشكر والتقدير تلك المساعدات العلمية الكريمة التى أتاحت لنا فرصة إصدار الدراسة فى أصلها الذى صدر بالإنجليزية، ونخص بالشكر الصديق الأستاذ ميكى واطارو الذى كان أستاذا لتاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة طوكيو ثم جامعة كيو، وقدمني لزملائه من أقطاب المتخصصين فى دراسة الفكر اليابانى الحديث وتاريخ الفكر على وجه الخصوص. ومن هؤلاء الأستاذ نيشيكاوا شونساكو مدير مركز دراسات فوكوزاوا بجامعة كيو والأستاذ أيروكاوا ديكتشى أستاذ العلوم السياسة بجامعة طوكيو كيزاي، والأستاذ ساساكى جون نوسوكى

أستاذ الاجتماع بجامعة هيتوتسباشي والأستاذ أيشيدا تاكيشي أستاذ العلوم السياسية بجامعة طوكيو.

كما أشكر معهد لغات وحضارات آسيا وأفريقيا بجامعة طوكيو على استضافته الكريمة لي ثلاث مرات كان آخرها عام ١٩٨٩ - ١٩٩٠ الذى تفرغت فيه تماما لكتابة المخطوط الأصلي للدراسة.

فإذا كانت هذه الدراسة ذات قيمة علمية فالفضل كل الفضل لمن ساعدوا صاحبها على الوصول بها إلى تلك القيمة، أما أوجه القصور فلا يؤخذ بجريرتها أحد سواه.

وعلى الله قصد السبيل

د. رءوف عباس حامد

تمهيد

الإطار التاريخى

كان نشوء الدولة الحديثة وما ارتبط بها من مشكلات تنموية بمختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمثل الهم الرئيسى لرواد التنوير فى البلاد التى مرت بتلك المرحلة الدقيقة من تاريخها. فقد أثارت تحولات مرحلة الانتقال من وضعية تقليدية إلى أخرى حديثة، عند أولئك المفكرين الرواد اهتماما كبيرا، جعلهم يقدحون زناد أفكارهم بحثا عن رؤى مستقبلية للمجتمع الجديد، فقدموا لمجتمعاتهم أفكارا متقدمة عن واقع المجتمع فى مرحلة التنمية، وعن طبيعة العلاقات الاجتماعية الجديدة على مختلف الأصعدة، ويرسمون بفكرهم مستقبل المجتمع فى مرحلة التحول، ويحددون معالم العقد الاجتماعى الجديد الذى تتطلبه تلك المرحلة، ويعملون على إيجاد نوع من التوافق بين الموروث الاجتماعى والثقافى وبين ما تم اكتسابه فى مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة وصولا إلى إيجاد نسق اجتماعى - ثقافى هجين يحقق التواصل المنشود فى حركة المجتمع الحديث.

ويعد فوكوزاوا يوكيتشي Fukuzawa Yukichi (١٨٣٥-١٩٠١) رائد التنوير في اليابان، ويقابله في التجربة التاريخية المصرية رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) من حيث الدور الريادى الذى لعبه كل منهما في مجتمعه، ومن حيث تأثير كل منهما في مجاله الثقافي، رغم اختلاف ظروف اليابان ومصر في مرحلة تكوين الدولة الحديثة هنا وهناك. ولا ريب أن كلاً من الرائدين: فوكوزاوا والطهطاوى تأثرا تأثيرا بالغا بالتجربة التاريخية لبلاده وما صاحبها من تغيرات جوهرية، وإن كان إطارهما المرجعى واحدا، فكلاهما تأثر بالنموذج الغربي وكلاهما حاول البحث عن صيغة تمزج بين الموروث والمكتسب، تحافظ على خصوصية الثقافة الوطنية، وتطعمها بما تراه ضروريا لتجديدها وإكسابها القدرة على التواؤم مع المتغيرات الحديثة.

ولذلك كان الوقوف على القاعدة التى انطلق منها كل من هذين المفكرين أمرا ضروريا لفهم الظروف التى دفعت كل منهما لتقديم ما جادت به كل قريحته من فكر، وذلك من خلال إلقاء نظرة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فى كل من اليابان ومصر فى الفترة التى شهدت تحول كل من البلدين إلى مرحلة تكوين الدولة الحديثة، وما صاحب ذلك من استجابة فكرية قدمها كل رائد منهما فى مجاله الاجتماعى - الثقافى - التاريخى لتحديات واقع مجتمعه وموروثه الفكرى، وخاصة ما اتصل بإطار النظام الاجتماعى - السياسى الذى دخل معه كل من المفكرين

الكبيرين فى علاقة جدلية، أنتجت خطابا اجتماعيا - سياسيا جديدا. ونحاول - فيما يلى - أن نرسم ملامح التغيرات الهيكلية التى شهدتها اليابان ومصر فى مرحلة تكوين الدولة الحديثة.

اليابان:

شهدت العقود الأخيرة من عصر طوكوجاوا والعقود الثلاثة الأولى من عصر مايجى مرحلة تكوين الدولة الحديثة فى اليابان، وهى المرحلة التى أفرزت الظروف التى تم فى إطارها إجبار اليابان على إنهاء عزلتها عن العالم الخارجى، تلك العزلة التى استمرت نحو القرنين من الزمان، وفتح موانيها أمام التجارة الدولية، والتعامل مع الغرب، كما أفرزت تلك المرحلة حركة استرداد الامبراطور للسلطة من أيدى رأس النظام الإقطاعى (الشوجون) لصالح إقامة سلطة الدولة المركزية الحديثة، وهو ما عرف بعصر مايجى Meiji الذى شهد تلك النهضة. وكانت مرحلة التحول تلك تمثل مرحلة تكوين فوكوزاوا - رائد الفكر التنويرى الحديث فى اليابان - كما كانت الحقبة التى تبلور فيها فكره.

ورغم العزلة الطويلة التى فرضها نظام طوكوجاوا على اليابان استطاع المجتمع اليابانى أن يتجاوز فى تطوره الحدود الصارمة للنظام الإقطاعى. فقد أقام ذلك النظام نوعا من الوحدة السياسية التى ربطت بين الأقاليم المختلفة والعاصمة متيحة بذلك الفرصة

لإقامة سوق وطنية ذابت معها - نسبيا - القيود الاقتصادية التى ارتبطت بنظام الإقطاع - وساهمت عوامل أخرى فى تهيئة الظروف الموضوعية للتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية بإيقاع بطئ ولكنه كان فعالا، من تلك العوامل استتباب الأمن، واختفاء الصراعات المسلحة بين سادة الإقطاع، والتطور الصناعى الذى جاء ليلبى حاجة المجتمع فى ظل ظروف العزلة عن العالم الخارجى، فلعب رأس المال التجارى دورا حيويا فى تطوير نمط الإنتاج الزراعى لتلبية حاجات السوق، وكذلك تطوير الصناعات التقليدية لتحقيق نفس الغرض، مما أدى إلى تآكل النظام الإقطاعى تدريجيا. فاستطاع رأس المال التجارى أن يغير من قوى الإنتاج وعلاقاته، ومع بداية القرن التاسع عشر كانت هناك طبقة من الرأسماليين التجاريين تلعب دورا حيويا فعالا فى الحياة الاقتصادية فى اليابان، أثرت تأثيرا كبيرا على الحياة الثقافية فى المجتمع الحضرى على وجه الخصوص[1].

ففى عام ١٧٢٠ ألغى نظام طوكوجاوا الحظر الذى استمر طويلا، والذى حرم دراسة علوم الغرب واستيراد الكتب الأوروبية. وفور إباحة الاطلاع على تلك المعارف الأجنبية المحرمة، تكونت حلقات لدراسة علوم الغرب من خلال اللغة الهولندية، وهى اللغة الأوروبية الوحيدة التى أمكن لنفر محدود تعلمها لأن هولندا كانت الدولة الوحيدة المسموح بالتعامل معها فى فترة العزلة، ومن خلال نافذة محدودة فى ميناء نجاساكى. وبحلول القرن التاسع عشر، كان بعض علماء اليابان قد أتقنوا صناعة الأسلحة، والفلزات، وبناء

السفن، ورسم الخرائط، والطب من خلال دراستهم لتلك العلوم والفنون فى الكتب الأوروبية بمساعدة بعض الهولنديين[٢].

وكان من ثمار الوحدة السياسية التى حققها نظام طوكوجاوا، تقوية الشعور الوطنى الذى تدعم خلال فترة العزلة الطويلة التى زادت اليابانيين إحساسا بذاتهم، وجاءت الشنتوية لتقدم الإطار الفكرى العنصرى للفكرة اليابانية الذى يربط الوطن بالشعب، ويكسبهما طابعا متميزا، ومهما كانت نظرتنا إلى تلك الأفكار، فقد كان لها مردودها الإيجابى فى حشد[٣] الجماهير لدعم مرحلة الانتقال إلى الدولة الحديثة فى عصر مايجى.

وفور نجاح الولايات المتحدة الأمريكية فى إجبار اليابان على فتح موانيها أمام التجارة الدولية عام ١٨٥٤، أبرمت حكومة طوكوجاوا معاهدات تجارية مع بريطانيا وروسيا وهولندا ثم يعنيها سلسلة أخرى من المعاهدات أبرمت مع غيرهم من الحكومات الأوروبية التى أصبح يعنيها أمر التجارة مع اليابان. وكان خضوع حكومة طوكوجاوا لضغوط الأجانب وراء تفاقم شعور العداء للأجانب فى البلاد، وجاء تدفق السلع الأجنبية على اليابان ليسرع من إيقاع تفكك الاقتصاد الوطنى بسبب التضخم فى الأسعار وخاصة أسعار المواد الغذائية، فى وقت تحملت فيه الحكومة نفقات باهظة لإقامة القلاع والحصون ودفع التعويضات للأجانب الذين يتعرضون لعدوان الأهالى، وإيفاد البعثات السياسية إلى أوروبا، مما

اضطر حكومة طوكوجاوا إلى المغالاة فى فرض الضرائب على الفلاحين والتوسع في الحصول على قروض إجبارية من التجار. وترتب على ذلك أزمة اجتماعية خانقة تمثلت فى تردى أحوال الفلاحين وقيامهم بالثورات ضد السلطة وتفش الفوضى فى البلاد. ولم يعان الفلاحون الفقر وحدهم، بل تدهورت أيضا أحوال صغار المحاربين الإقطاعيين (الساموراى) مما جعلهم يضمرون الكراهية لنظام طوكوجاوا والعداء لسياسته الخارجية وخاصة التعامل مع "البرابرة الأجانب"، فقاموا باغتيال كبار موظفى الحكومة، وكذلك دعاة التعلم من الغرب، والتجار الذين يسيئون استغلال الظروف لتحقيق أكبر قدر من الربح. فكانت حوادث الاغتيال كثيرة الوقوع فى السنوات السابقة على عصر مايجى(٤).

وهكذا تم إسقاط نظام طوكوجاوا عام ١٨٦٨ (فيما عرف بعصر مايجى) بفضل تكاتف القوى المعادية للنظام التى قادها صغار الساموراى الذين ينتمون إلى المقاطعات الغربية من اليابان الذين دعمهم كبار التجار فى مدينتى أوساكا وكيوتو، وعرف هذا الانقلاب باسترداد سلطة الامبراطور الذى كان الرمز الذى تمحور عليه النظام السياسى الجديد.

وكان عجز نظام طوكوجاوا عن مواجهة القوة العسكرية الأجنبية وما تعرضت له البلاد من إذلال نتيجة الاستسلام لمطالب الأجانب من أبرز العوامل التى حركت قادة الانقلاب لإسقاط نظام

طوكوجاوا. ولذلك كان من الطبيعى أن ينصرف اهتمامهم إلى جعل اليابان قادرة عسكريا على حماية استقلالها الوطنى فى عصر الاجتياح الاستعمارى الأوروبى. ولما كان صناع النظام الجديد من العسكريين قد صرفوا اهتمامهم إلى بناء القوة العسكرية، فإنهم كانوا يدركون تماما أن بلوغ تلك الغاية يتطلب تحقيق نهضة شاملة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية.

وقد اتجهوا منذ البداية إلى تصفية النظام الإقطاعى وأقنعوا - فى ربيع ١٨٦٩ - حكام المقاطعات الغربية بالتنازل عن حكم مقاطعاتهم وردها للإمبراطور، فأسقط فى أيدى حكام المقاطعات الأخرى، واضطروا أن يحذوا حذوهم. وبعد ذلك بعامين (١٨٧١) تم إلغاء نظام المقاطعات وتقرر نظام جديد للإدارة قسمت بموجبه البلاد إلى "محافظات"، وقد منح حكام المقاطعات الإقطاعيين السابقين تعويضات رمزية وأنعم عليهم الامبراطور بألقاب النبالة. وتبع ذلك إلغاء امتيازات الساموراى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وفى شتاء ١٨٧٢ - ١٨٧٣، أدخلت الحكومة نظام التجنيد الإجبارى فتم تكوين الجيش الحديث من الجنود الفلاحين بقيادة ضباط من الشباب الذين تعلموا فنون الحرب الحديثة، وتحول الساموراى القدامى إلى مواطنين عاديين مدنيين مقابل المعاشات التى منحت لهم والتى تم استبدالها عام ١٨٧٦ بتعويضات مالية صرفت دفعة واحدة شجعتهم على استثمارها فى الأعمال التجارية[٥].

وهكذا كان الانقلاب الذى أنهى عصر طوكوجاوا الإقطاعى فى اليابان وجاء بنظام جديد (عصر مايجى) انقلابا سلميا إصلاحيا كانت دوافعه وطنية بالدرجة الأولى، هدفها إنقاذ اليابان من الوقوع ضحية للعدوان الأوروبى على نحو ما حدث للصين، وتم على أيدى قيادات من داخل النظام الإقطاعى تحلت بقدر كبير من إنكار الذات من أجل المصالح الوطنية العليا بالتحالف مع الرأسمالية الصاعدة والمثقفين، ومن ثم غلب عليها الطابع الإصلاحى لا الثورى. فأدخلت إصلاحات أخرى لتحديث النظام الإدارى، فنشأت الوزارات على النمط الغربى الواحدة تلو الأخرى، كما وضع نظام للإدارة الإقليمية أخضع المحافظات للحكومة المركزية، وتم الأخذ بالتقويم الغربى (الجريجورى) وإقرار مبدأ التسامح الدينى، وامتد الإصلاح ليشمل إقامة نظام حديث للبريد والشرطة والخدمة المدنية، كما شمل إصدار العملة الحديثة وإقامة المصارف الوطنية، وإصلاح النظام الضريبى والنظام القضائى. وأخيراً، تم تشكيل مجلس للوزراء على النظام الألمانى وصدر دستور تقرر فيه إقامة مجلس نيابى (الدايت) كمنحة من الامبراطور لشعبه.

وأدرك نظام مايجى ما للتعليم من أهمية فى الدولة الحديثة لتلبية حاجتها إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية، فتم إنشاء وزارة التعليم عام ١٨٧١ وتم إدخال التعليم الإلزامى الذى جعل اليابان أول بلد آسيوى يتخلص من الأمية عند نهاية العقد الأول من القرن العشرين. وكان التعليم لا يهدف - عند صناع النظام الجديد، إلى

تثقيف المواطنين، بقدر ما كان ضرورة تمليها الحاجة إلى بناء دولة قوية حديثة قادرة على مواجهة التحديات، وكأداة لتوجيه الجماهير ودعم التزامهم بخدمة بلادهم. وبعبارة أخرى، كان التعليم - عندهم - أداة لخدمة المشروع الوطنى والهيمنة على الجماهير من خلال تنمية الشعور الوطنى القائم على التضحية بالنفس من أجل الوطن والامبراطور بتوظيف الشنتوية فى تنمية ذلك الشعور الوطنى الفريد. وحقق التعليم فى هذا الإطار نجاحا ملحوظا.

وقد بدأ الإصلاح الاقتصادى بالزراعة لأن الزراعة كانت المصدر الأساسى لموارد الدولة المالية. فحرصت الدولة على إيفاد البعثات إلى الخارج لدراسة الطرق الزراعية الحديثة وتمت الاستفادة بالخبراء الأجانب الذين جلبوا من الخارج لتقديم المشورة الفنية فى هذا المجال. وتم استيراد نباتات جديدة كما تم استيراد البذور وأدوات الزراعة وأساليب الرى الحديثة وكذلك الأسمدة، وأقيمت محطات للتجارب الزراعية وأنشئت المدارس والكليات الزراعية لإعداد الكوادر الفنية اللازمة فى هذا المجال. ورغم ذلك كان التقدم فى مجال الزراعة محدودا بسبب صغر مساحة الأراضى المتاحة للزراعة، وكثافة استغلالها. كما أن تتجير الزراعة وتصفية النظام الإقطاعى أدى إلى تركز الملكية الزراعية فى أيدى نخبة من كبار الملاك وتحويل الفلاحين إلى مستأجرين وعمال زراعيين دفعتهم فرص العمل المحدودة فى الريف إلى إلتماس أسباب الرزق فى المشروعات الصناعية الحديثة مما أوجد ظروفا ملائمة لتلبية حاجة الصناعة إلى

الأيدى العاملة. ومع زيادة الإنتاج الزراعى والموارد التى عادت على الدولة منه، ساهمت الزراعة فى تكوين المدخرات التى استثمرت فى المشروعات الصناعية التى أقامتها الدولة فى عصر مايجى، وتخلت عنها - فيما بعد - لرأس المال الخاص.

واتجهت سياسات الحكومة نحو تشجيع النمو الاقتصادى للبلاد، فقد أيقن صناع نظام مايجى أن ازدهار التجارة والصناعة كان وراء قوة وجبروت الدول الغربية، فعقدوا العزم على أن يصلوا ببلادهم إلى نفس الدرجة من القوة حتى يجنبوا وطنهم مخاطر العدوان الأجنبى عندما يتحقق التوازن بين اليابان والقوى الغربية فى معادلة القوة. ولذلك تدخلت الحكومة بطرق مباشرة وغير مباشرة فى إدارة وتوجيه الاقتصاد.

فقامت الحكومة ببناء الخطوط الحديدية والتلغرافية وغيرها من مشروعات المواصلات، وتولت إدارتها، فتم إنشاء أول خط حديدى بين طوكيو ويوكوهاما عام ١٨٧٢، وسرعان ما استكملت شبكة السكك الحديدية، فاحتفظت الدولة بملكية وإدارة الخطوط الرئيسية، وسمحت لرأس المال الخاص بإقامة العديد من الخطوط الفرعية وإدارتها، وقامت الحكومة بدعم المشروعات التجارية والصناعية الخاصة بتقديم القروض وتيسير الحصول على المعدات وغير ذلك من السبل، وخاصة فى المجالات التى كانت أقل اجتذابا لرأس المال الخاص من غيرها من المجالات. فأقامت الحكومة

مصانع الورق ومصانع النسيج وساعدت رأس المال الخاص فى إقامة صناعة بناء السفن التجارية، كما دعمت صناعة الحرير وغيرها من الصناعات الأساسية الأخرى، إلى جانب ما قدمته من دعم للمؤسسات التجارية والمالية الأخرى، ونحو عام ١٨٨٠، قررت الحكومة التخلى عن المشروعات الصناعية التى تولت إقامتها وإدارتها لرأس المال الخاص فيما عدا الصناعات ذات الطابع العسكرى، وبيعت المصانع وغيرها من المشروعات الحكومية بنظام المزايدة وكان السعر الأساسى منخفضا لتشجيع رأس المال الوطنى على الشراء، ولحل مشكلة العجز المالى الذى كانت تعانيه الحكومة. ثم قامت الحكومة بعد ذلك ببيع بعض المناجم ومشروعات بناء السفن للمستثمرين الوطنيين لتشجيع النمو الرأسمالى فى البلاد.

وقد ساعد التصنيع والتقدم التقنى على رفع مستوى المعيشة للشعب اليابانى بقدر ضئيل مقارنة بالشعوب الآسيوية الأخرى، ولكن ذلك الارتفاع الضئيل فى مستوى المعيشة كان يتناقض تماما مع معدلات النمو الصناعى والتجارى التى حققت ارتفاعا كبيرا. ولعل ذلك يرجع إلى اهتمام أركان الحكم بإقامة دولة قوية أكثر من اهتمامهم بتحقيق الرفاهية للشعب، فأدى الاستنزاف الاقتصادى لجماهير الفلاحين إلى زيادتهم فقرا فى حين تزايد السكان من ٣٠ مليون نسمة عند منتصف القرن التاسع عشر إلى ٧٠ مليون نسمة عام ١٩٤٠. فكانت اليابان الأمة تزداد ثراء بسرعة كبيرة، على حين ظل الشعب اليابانى فقيرا يعانى من تدنى مستوى المعيشة [٦].

ورأى نظام مايجي أن السبيل الأمثل لحماية الاستقلال الوطني هو التوسع الخارجي على حساب الجيران، فعملت الحكومة على تعبئة الشعور الوطني من أجل إعادة النظر في المعاهدات غير المتكافئة التي أجبرت حكومة طوكوجاوا على إبرامها مع الدول الغربية، واستطاعت أن تحقق ذلك عام ١٨٩٩. وصاحب النضال من أجل مراجعة وتعديل المعاهدات غير المتكافئة السعي من أجل الحصول على الاعتراف باليابان كقوة كبرى. وقاد ذلك اليابان إلى التوسع على حساب الجيران لتجد سوقا مضمونة لصناعتها الوليدة وللحصول على المواد الخام الرخيصة اللازمة لتلك الصناعة. وحرص قادة نظام مايجي على تجنيب بلادهم مصير الصين ومصر باتباع نفس الأساليب التي اتبعتها الدول الغربية الاستعمارية مع جيرانهم، فتوسعت على حساب الصين (الحرب الصينية - اليابانية ٩٤-١٨٩٥) التي أعلنت مولد اليابان كقوة آسيوية كبرى، ومهدت الطريق لتعديل المعاهدات غير المتكافئة عام ١٨٩٩، واستطاعت أن تتخلص تماما من القيود على سياستها الجمركية عام ١٩١١ وبعد نصف قرن من انقلاب مايجي استطاعت اليابان أن تجد لنفسها مقعدا في مؤتمر الصلح في فرساي عام ١٩١٩ بين الدول الكبرى ذات الوزن العسكري والصناعي، وأصبحت واحدة من الدول الخمس الكبرى في العالم عندئذ.

وعلى مر تلك التجربة التاريخية لبناء الدولة الحديثة كان على اليابان أن توائم بين ثقافتها التقليدية والثقافة الغربية الحديثة، وهي

مهمة وقعت على كاهل رواد التنوير فى اليابان الذى يأتى فوكوزاوا يوكيتشى فى مقدمتهم.

مصـــــر:

استطاعت اليابان – بفضل موقعها الجغرافى – أن تنجح فى بناء الدولة الحديثة القومية، وأن تدخل نادى الدول الكبرى عند نهاية الحرب العالمية الأولى، وهى ظروف لم تتح لمصر التى تقع فى قلب العالم القديم فى مفرق الطرق بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، مما جعلها أمام اختيارين لا ثالث لهما: أما أن تحقق درجة من القوة تمكنها من أن تصبح قوة إقليمية، أو أن تقع ضحية للقوى الكبرى صاحبة المصالح فى الهيمنة على ذلك الإقليم البالغ الأهمية من الناحية الاستراتيجية.

وقد صاغ هذان الخياران تاريخ مصر منذ أقدم العصور فعندما يشتد ساعدها وتقوى تصبح الدولة المركزية الإقليمية، فإذا أصابها الوهن كانت ضحية لغيرها من القوى الإقليمية أو الخارجية.

وقد انحسر دور مصر كقوة إقليمية مع الغزو العثمانى عام ١٥١٧، فأصبحت ولاية تابعة للدولة العثمانية بعد أن كانت قاعدة لإمبراطورية كبرى فى العصرين الأيوبى والمملوكى. وقد نتج عن انحسار دور مصر الإقليمى فى العصر العثمانى إلى تأثرها بظروف الدولة العثمانية، ولكنها حاولت – غير مرة – أن تسترد دورها

التاريخى، ولكن الظرف لم يكن مواتيا فى أغلب الأحوال، وخاصة مع قيام الحركة الاستعمارية الأوروبية، التى عرفتها مصر مع قدوم الحملة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١)، والتى كان لها دور فعال فى اليقظة التى جعلت المصريين يدركون خطورة استمرار الأوضاع التى كانت سائدة فى مصر قبل الحملة، والسعى لإبراز الكيان المصرى، وهى ظروف ساعدت محمد على فى الوصول إلى السلطة عام ١٨٠٥، وتبنى مشروع النهضة التى سبقت النهضة اليابانية بنحو نصف القرن ولكنها عجزت عن أن تؤتى أكلها بسبب الوضع الجيوبوليتيكى الذى جعل مصر مطمعا للقوى الاستعمارية الكبرى.

كان محمد على أكثر من عاصروا تجربة الزحف الغربى - ممثلا فى الحملة الفرنسية - فهما لدلالة ذلك الحدث التاريخى بالنسبة للدولة العثمانية، فأدرك أن ضعف هذه الدولة الإسلامية مردّه إلى تخلفها الحضارى عن الغرب، وأن ما حدث فى مصر لابد أن يتكرر فى مواقع أخرى من بلاد الدولة العثمانية، وأنه لا منجاة للدولة من المصير الذى يتهددها إلا إذا تزودت بعوامل القوة والمنعة التى تجعلها تصمد فى وجه الغرب، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بسد فجوة التخلف الحضارى الذى تعانى منه البلاد.

غير أن محمد على باشا كان جنديا ألبانيا ساعدته ظروف مصر على أن يلى أمرها، ولا يتيح له مركزه أن يصلح من شأن الدولة كلها، ففكر فى أن يحقق ما يهدف إليه فى مصر، فيقيم فيها دولة

نموذجية حديثة تحقق له ولأسرته من بعده الظروف الموضوعية التى تتيح له ولهم فرصة إقامة دولة مركزية إقليمية قوية. أى أنه كان صاحب مشروع سياسى نهضوى يهدف إلى تحويل مصر إلى قوة عسكرية وسياسية حديثة تحمى المنطقة كلها من عدوان الغرب، لا عن طريق المواجهة، ولكن عن طريق التزود بأسباب القوة التى تحقق نوعا من توازن القوى مع الغرب تجعل الأخير يتعامل معها معاملة الند للند.

ولكن مثل هذا المشروع السياسى الطموح يحتاج إلى موارد مالية ضخمة لا يستطيع محمد على الحصول عليها من خارج مصر، فلا مفر أمامه من أن يدبرها فى مصر ذاتها عن طريق إدارة الاقتصاد وتوجيهه، ولما كانت الزراعة تمثل النشاط الاقتصادى الرئيسى فكان من الطبيعى أن يتجه محمد على إلى تنظيم الزراعة، ووضعها تحت إشراف الدولة وإدارتها، وخاصة أن موارد الخزانة تأتى من ذلك القطاع الهام. فقام بإلغاء نظام الالتزام ووضع يد الدولة على أطيان الرزق الموقوفة على أغراض الخير ودور العبادة. واتجه إلى تطوير الزراعة عن طريق إقامة مشروع متكامل للرى ساعد على زيادة الرقعة الزراعية نحو ٢٠٪ عند منتصف القرن التاسع عشر، واحتكرت الدولة الإنتاج الزراعى وتولت تسويقه فى الداخل والخارج[٧].

ولما كان بناء جيش حديث يتصدر المشروع السياسى لمحمد

على فقد حرص على أن يعتمد الجيش الحديث في معداته على الصناعة المحلية. وهكذا أنشأ محمد على قطاعا صناعيا حديثا إلى جانب الصناعات الحرفية التقليدية وتولت الدولة إدارة المصانع الحديثة، كما احتكرت الإنتاج الحرفي، ولكن الإنتاج لم يتخذ طابع النمو المطرد لارتباطه بالطلب الحربى، فيزداد معدله كلما زادت حاجة الجيش والأسطول إلى الإنتاج الصناعى، ويتناقص معدله عندما يقل الطلب العسكرى، ولذلك عندما أنقص حجم الجيش فى أواخر حكم محمد على، هبط الطلب على الإنتاج الصناعى هبوطا شديدا، مما أدى إلى أفول نجم الصناعة. أضف إلى ذلك التزام مصر بتنفيذ المعاهدة الموقعة بين بريطانيا والدولة العثمانية عام ١٨٣٨ والتى قضت بإلغاء نظام الاحتكار والأخذ بسياسة الاقتصاد الحر، مما عرض الصناعة الوليدة فى مصر لفقد أسواقها والعجز عن منافسة المصنوعات الأوروبية.

وقد جاء اهتمام محمد على بإقامة نظام التعليم الحديث مرتبطا بحاجة الدولة إلى الكوادر الفنية والإدارية والعسكرية التى لم يكن باستطاعة نظام التعليم التقليدى (فى الكتاتيب والمدارس والأزهر) يستطيع أن يوفرها له، ولذلك اضطر محمد على إلى إنشاء المدارس التى تعد أولئك الأولاد لسد حاجة الدولة فى مختلف المجالات، كما تأثرت الصناعة اتساعا وانكماشا بالطلب الحكومى، تأثر أيضا النظام التعليمى الذى كان محدودا مرتبطا بحاجة الدولة إلى الموظفين،

ولا يهدف إلى نشر التعليم ولا يستهدف تقديم خدمة تعليمية للجماهير - على عكس ما رأينا فى التجربة اليابانية - غير أن نظام التعليم الحديث والبعثات التعليمية التى أوفدت إلى أوروبا (والتى كان رفاعة الطهطاوى واعظا لأول واحدة منها) وكذلك حركة الترجمة التى تبناها ساعدت على تطوير الحياة الثقافية فى العالم العربى فى ذلك العصر.

ولما كانت الدولة قد حملت على عاتقها مهمة إدارة الاقتصاد والمشروعات الاقتصادية الحديثة فقد أدى ذلك إلى تطوير الإدارة وإقامة الدواوين الخاصة بكل مجال من المجالات التى أصبحت نواة للنظام الوزارى الذى أدخل فى عهد إسماعيل، وقد استخدم محمد على جيشه الحديث فى دعم الدولة العثمانية فى الجزيرة العربية وفى ضم السودان والقضاء على الثورة اليونانية ثم العمرد على السلطان وضم بلاد الشام، مما أدى إلى قلب ميزان القوى فى منطقة شرق البحر المتوسط ودفع الدول الكبرى - وعلى رأسها بريطانيا - للتدخل لتحجيم قوة محمد على، على النحو الذى حدث فى مؤتمر لندن ١٨٤٠ وفى الفرمان الذى أصدره السلطان عام ١٨٤١ الذى جعل مصر ولاية وراثية تحكمها أسرة محمد على مع إنقاص حجم الجيش المصرى بدرجة كبيرة، وانحسر نتيجة لذلك دور الدولة فى إدارة الاقتصاد بالتزامها بتطبيق المعاهدة الإنجليزية - العثمانية الخاصة بإلغاء الاحتكار.

وبغياب دور الدولة كممول أساسى للإنتاج الزراعى مع عدم وجود بديل وطنى يتمثل فى رأس المال المحلى لقيام محمد على بتصفية كبار التجار ومصادرة أموالهم فى بداية حكمه، أصبح هناك فراغ كبير فى السوق المصرية ثم جاءت رؤوس الأموال الأجنبية لتملأه، إما فى صورة استثمارات مباشرة، أو فى شكل قروض للدولة تعينها على استكمال مشروعات البنية الأساسية التى تيسر سبل ربط السوق المصرية بالسوق الرأسمالية العالمية (كالرى والنقل والمرافق العامة)، أو فى صورة مشروعات استراتيجية تخدم المصالح الأجنبية بالدرجة الأولى (مثل مشروع قناة السويس ومشروع السكك الحديدية)، وقدمت الامتيازات الأجنبية والنظام القضائى القنصلى ثم المختلط المظلة القانونية التى تحمى رأس المال الأجنبى وتكرس سيطرته على الاقتصاد المصرى(٨).

وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر نصب شباك التبعية حول مصر، التى أدت – فى نهاية الأمر – إلى تحويل مصر إلى وحدة متخصصة فى إنتاج المواد الأولية (وخاصة القطن) لخدمة السوق الرأسمالية الأوروبية. وكان من الطبيعى أن يتوج هذا التحول بالتدخل السياسى الأجنبى بحجة حماية المصالح الأجنبية فى مصر، الذى بلغ ذروته بالاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢.

لقد كان التغير الذى شهدته مصر فى ظل المشروع السياسى لمحمد على والذى حاول الخديو إسماعيل أن يتابعه فى ظروف تاريخية

غير مواتية، بما أسفر عنه من تحولات أرست قواعد الدولة الحديثة في مصر، كان ذلك التغير مشروعا لحاكم فرد حاول الاستفادة من ظرف تاريخى معين، ولم يأت نتاجا للتطور الطبيعى للمجتمع المصرى (على نحو ما رأينا فى التجربة اليابانية) ولم تكن الجماهير طرفا فيه، ولم يهتم النظام بتعبئتهم لدور محدد يلعبونه فى التجربة رغم إدخال نظام التجنيد العسكرى ورغم إقامة نظام التعليم الحديث، ولكن تلك التطورات كانت تلبى حاجة معينة عند الحكام ولا تهدف إلى صهر الجماهير فى بوتقة المواطنة، أو دعم الشعور بالانتماء الوطنى. ورغم ما حققته الصحافة من انتشار منذ عهد الخديو إسماعيل، وما عرفته مصر من نهضة ثقافية عندئذ إلا أن التطور جاء سطحيا، مقصوراً على نخبة محدودة من المصريين والمتمصرين، ولم يضرب بجذوره فى أعماق المجتمع، مما أوجد نوعا من الازدواجية الثقافية، احتلت الثقافة التقليدية الموروثة مساحة واسعة بفضل تغلغلها بين الجماهير وامتداد جذورها فى أعماق التاريخ. وظلت الثقافة الحديثة طافية على السطح حيث نخبة المثقفين.

وقد بذل رفاعة الطهطاوى جهدا كبيرا فى الربط بين الثقافتين، وفى استخلاص ثقافة عربية جديدة تجمع بين إيجابيات الموروث وإيجابيات المكتسب وتلبى حاجات المجتمع فى مرحلة التحول إلى العصر الحديث.

* * *

ويتضح مما سبق أن اليابان ومصر مرّتا بمرحلة التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث فى ظروف غلب عليها الاستجابة لتحدى العدوان الغربى، ومن ثم كان بناء قوة عسكرية حديثة يشكل حجر الزاوية فى تجربتهما ربما اتصل ببناء تلك القوة من مشروعات تنموية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ولكن تلك الملامح المتشابهة بين تجربة اليابان وتجربة مصر لا تعنى تماثل التجربتين، فقد قاد التحول فى التجربة اليابانية فريق من النخبة العسكرية الإقطاعية التى حركتها الرغبة فى إنقاذ البلاد من مهانة الخضوع للسيطرة الأجنبية على حين جاءت المبادرة فى التجربة المصرية من جانب الحاكم الفرد الذى ينشد لنفسه مجدا شخصيا ويتعالى على المصريين الذين كانوا أداة مشروعه ودعامته. وكانت وراء التجربة اليابانية مرحلة تحول اقتصادية واجتماعية امتدت لما يقرب من نصف القرن، بينما كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى مصر عند بداية التحول تكاد تكون ثابتة عند أنماطها التقليدية. وإذا كانت إصلاحات مايجى تمثل قوة الدفع لتحقيق النمو الرأسمالى فى اليابان، فقد جاءت إصلاحات محمد على ثم إسماعيل قريبة الشبه بجراحة التجميل تغير المظهر دون الجوهر. وعلى حين اعتمدت التجربة اليابانية على تعبئة الجماهير فى إطار الشعور الوطنى، غيبت الجماهير عمدا من التجربة المصرية، ولذلك عندما عصفت بها الأنواء وقفت الجماهير موقف المتفرج.

ويظل هناك فارق جوهرى فيما يتصل بالأوضاع السياسية

للبلدين، فقد كانت اليابان بلدا مستقلا، بينما كانت مصر ولاية تابعة للدولة العثمانية، ولعبت اليابان دور القوة التوسعية الاستعمارية متبعة نفس أساليب الغرب، على حين كانت حركة الجيش المصرى خارج حدوده إما خدمة للدولة العثمانية أو محاولة لتحقيق طموح سياسى لحاكم مصر، ومن ثم كان حصاد التحرك المصرى خارج الحدود سلبيا على التجربة المصرية، على حين كان التوسع اليابانى الخارجى مكملاً لعناصر القوة على الصعيدين الاقتصادى والسياسى.

هوامش التمهيد

(1) Hirschmeier, Johannes. The Origins of Enterpreneurship in Meiji Japan, Harvard Univ. Press 1964; Dore, Roland p., City life in Japan, Univ. of California Press 1967.

(2) Beasley, W.G., The Modern History of Japan, London 1975, PP. 10-15; Doer, W. (ed.), Origins of Modern Japanese State Selected Writings of E.H. Norman, New York 1975, PP. 110-117.

(3) Reischauer, E.O, Japan Past and Present, 3 rd ed., New York 1967, PP 62-63.

(٤) للمزيد من التفاصيل، راجع:
Allen, G.C..A Short Economic History of Modern Japan. 2 nd ed., London 1962, Chap. 1; Beasley, W.G., Great Britan and the Opening of Japan 1834-58, London 1951, P. 39.

(٥) اعتمدنا هنا بصفة أساسية على الأعمال التالية:
Beasley, W.G., The Meiji Restoration, Stanford 1972; Akamatsu, Paul, Meiji 1868, Revolution and Counterrevolution in Japan, London 1972; Dower, W. (ed.), op. cit, passim.

(٦) اعتمدنا في عرض الأوضاع الاقتصادية في عصر مايجي على:
Lock wood, W.W., The Economic Development of Japan, Growth and Stractural change 11, B.K., Capitalism and nationalism in perwar Japan, The Ideology of Business Elite 1868 - 1941, Stanford 1967; Hirschmeier, J., Op. cit, Passim.

(٧) للمزيد من التفاصيل حول تجربة مصر في عصر محمد علي راجع:
رءوف عباس (محرر)، إصلاح أم تحديث ؟ مصر في عصر محمد علي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ٢٠٠٠، وانظر أيضا: أحمد أحمد الحتة: الزراعة المصرية في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٥٤، علي الجرتلي: الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٤. أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في مصر في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٣٦.

(٨) انظر: رءوف عباس حامد، المجتمع المصري في القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٨٩.

الفصل الأول

فوكوزاوا والطهطاوى: صورة قلمية

فى خضم الأحداث التى شهدتها فترة التحول إلى الدولة الحديثة فى اليابان ومصر التى عرضنا لها فى الفصل السابق لعبت الظروف الموضوعية لكل من البلدين دوراً هاما فى تحديد ملامح حقبة الانتقال التى حققت نتائجها فى اليابان وعجزت عن تحقيقها فى التجربة المصرية. ومهما كان اختلاف الظروف والمعطيات والنتائج، فإن لكل من التجربتين جانبها الثقافى الذى تطلب جهدا فكريا لمعالجة متطلبات مرحلة التحول، ومثل ذلك الجهد يحتاج إلى رواد من نوع فريد، يدركون أبعاد المرحلة، ويتمتعون بالقدرة على استشراف المستقبل، ويصوغون ذلك كله فى أطر فكرية تهدف إلى مساعدة مجتمعاتهم على المضى قدما على طريق النهضة. وقد لعب فوكوزاوا فى اليابان دورا شبيها بذلك الذى لعبه الطهطاوى فى مصر.

ونلقى فى هذا الفصل بعض الضوء على حياة كل منهما وتكوينه الثقافى، قبل أن نصحبهما فى رحلة تهدف إلى استكشاف أبعاد فكر كل منهما.

فوكوزاوا يوكيتشي (١٨٣٥ - ١٩٠١):

ولد فوكوزاوا يوكيتشي في العاشر من يناير ١٨٣٥ بمدينة أوساكا لأب من صغار الساموراى، ينتمى إلى عشيرة أوكودايرا حكام ناكاتسو بمقاطعة بوذن بجزيرة كيوشو. وكان والده مسئولا عن الشئون المالية للعشيرة الإقطاعية، يتولى تسويق محصول الأرز، ويتفاوض مع التجار في أوساكا للحصول على القروض التي يحتاجها سيده. وكان الوالد يعد العمل في خدمة سيده واجبا لا مفر منه بحكم التقاليد وتأثره بالثقافة الكنفوشية الصينية [1].

ولم يقدر لفوكوزاوا أن يعرف والده، فقد مات الأب عندما كان فوكوزاوا طفلا في منتصف العام الثاني من عمره، فعادت أمه بأولادها: فوكوزاوا وشقيقه الأكبر وبناتها الثلاث إلى ناكاتسو حيث عاشت الأسرة في منزلها تعاني الفاقه والعوز، فلم تكن كمية الأرز التي تتاقاها الأسرة من السيد كمعاش مستحق لها تكفي لسد الرمق، مما اضطرهم إلى البحث عن عمل يستعينون ب على مواجهة ضرورات الحياة. وقد اضطر فوكوزاوا نفسه عندما كان طفلا أن يعمل في إصلاح القباقيب الخشبية وغيرها من الأعمال الأخرى.

وقد بذلت والدته جهداً كبيراً لتشجيعه عندما كان طفلا على أن يعد نفسه حتى يصبح كاهنا بوذيا لينجو بنفسه عندما يكبر من أن يصبح من صغار الساموراى كوالده حيث يتحدد الموقع الاجتماعي في ظل النظام الإقطاعي وفقا لوضع الأب، وحيث كان

صغار الساموراى ملزمين بالانحناء فيما يقرب من وضع السجود فى حضرة سادتهم من كبار الساموراى، كما أنه ليس من حق صغار الساموراى أن يحلموا بتخطى وضعهم الاجتماعى الموروث. لذلك كره فوكوزاوا النظام الإقطاعى منذ طفولته، وعده مسئولا عن وفاة والده، وتمنى – بينه وبين نفسه – أن يعمل على إسقاطه. ولم ينس أبداً ما تعرض له شقيقه الأكبر من امتهان عندما وجه خطابا إلى رئيس ديوان السيد الإقطاعى فرده له لأنه لم يستخدم عبارات التفخيم التى تليق بمقام المرسل إليه، فاعتبر فوكوزاوا أنه من الحماقة بمكان أن يظل مقيما فى ناكاتسو عرضة للإذلال والهوان وعقد العزم على الهرب منها(٢).

ولكنه لم يبد اهتماما بأن يسلك سبيل الخدمة الدينية البوذية، وأبدى اهتماما بالتراث الصينى شأنه فى ذلك شأن والده. وعندما كان صبيا التحق بمدرسة محلية يديرها معلم يدعى شيرايشى حيث تعلم القراءة والكتابة وبعض النصوص الأدبية. وحانت له فرصة مغادرة ناكاتسو عام ١٨٥٤ عندما كان فى التاسعة عشر من عمره، فقد أثار قدوم الأسطول الأمريكى بقيادة الكومودور بيرى مخاوف الساموراى، وجعلهم يفكرون فى تعلم القتال بالأسلحة النارية، ويتجهون إلى نجاساكى حيث كانت المحطة التجارية الهولندية فى جزيرة ديشيما (فى مواجهة نجاساكى) هى المكان الوحيد الذى يمكن التعرف من خلاله على كل ما اتصل بحضارة الغرب. وتقرر إيفاد ابن السيد الإقطاعى إلى هناك لتعلم هذا الفن، واختير

فوكوزاوا ليذهب معه كخادم له، فرحب فوكوزاوا بهذه المهمة كسبيل للتخلص من ناكاتسو ذات الأفق المحدود على حد قوله.

وفى نجاساكى تعلم فوكوزاوا الأبجدية الهولندية وبعض المبادئ النظرية للأسلحة النارية، ولكنه قرر السفر إلى إيدو Edo (التى أصبحت تعرف باسم طوكيو) ليعمل فى خدمة طبيب كان والدا لأحد أصدقائه متعللا لسيده الشاب بالحاجة إلى زيارة والدته فى ناكاتسو، فما كاد يسمح له بالسفر حتى فر إلى إيدو. ولما كان صفر اليدين والرحلة عندئذ طويلة شاقة، فقد عرج على أوساكا حيث كان شقيقه الأكبر يعمل فى نفس الوظيفة التى كان يشغلها والده، وعندما علم الأخ الأكبر منه أنه فر من خدمة سيده وأن وجهته إيدو، لم يقره على ذلك، وطلب منه أن يبقى معه فى أوساكا.

وفى أوساكا، التحق فوكوزاوا بمدرسة خاصة يديرها أوجاتا كو إن (١٨١٠ - ١٨٦٣) الذى كان طبيبا وأحد الدارسين المعدودين للعلوم الهولندية، وفى تلك المدرسة بدأ فوكوزاوا عام ١٨٥٥ يدرس تلك العلوم لمدة ثلاث سنوات من بينها اللغة الهولندية التى أتقنها والتشريح والطب والفيزياء والكيمياء.

وفى ذلك الوقت، كانت الدراسات الهولندية تواجه صعوبات جمّة، فعدد الكتب المتاحة كان قليلا، كما كان ذلك النوع من المعرفة يلقى معارضة من الساموراى وأصحاب الثقافة الصينية

التقليدية، وكان الطلاب وأساتذتهم عرضة للاغتيال من وقت لآخر. ووجد فوكوزاوا نفسه موضع كراهية جميع أهله فيما عدا أمه، ولكنه وغيره من تلاميذ تلك المدرسة اقبلوا على الدراسة بحماس كبير، يصلون الليل بالنهار (٣).

وفي عام ١٨٥٨ تلقى فوكوزاوا أمرا من سادته بالتوجه إلى إيدو ليتولى تدريس الهولندية في مقر عشيرة ناكاتسو هناك حيث تولى تعليم اللغة الهولندية لعشرة من الطلاب جاءوا خصيصا لهذا الغرض بعدما أدرك سادة الإقطاع أهمية التزود بلغة أجنبية لمتابعة التغيرات التي تمر بها البلاد.

ولكن فوكوزاوا أدرك أن معرفة الهولندية وحدها ليست السبيل الأمثل للتزود بالثقافة الحديثة، فقد زار يوكوهاما بعد وصوله إلى إيدو بوقت قليل ليلقى نظرة على المستوطنة التي سكنها الأجانب هناك بعد توقيع المعاهدات مع الدول الخمس، واكتشف أن معرفته بالهولندية التي اكتسبها خلال تلك السنوات لا نفع منها لأنه عجز عن التفاهم بها مع التجار الأجانب هناك، ويشير إلى ذلك في مذكراته بقوله:

"... عندما أردت أن أتحدث إليهم، بدا أن أحدا لم يفهم على وجه الإطلاق ما أقول، كما أنني عجزت تماما عن فهم ما يقولون، كما عجزت عن قراءة لافتات المحلات والبطاقات الملصقة على الزجاجات التي يبيعونها. فأحسست بالخيبة المريرة ولكن الوقت لا

يتسع للتحسر على ما فات، فقد تأكدت أن اللغة الإنجليزية هى أهم اللغات فى التعامل فى المستقبل، وأيقنت أن من يستطيع قراءة الإنجليزية والتحدث بها سوف يعد عالما بشئون الغرب عندئذ"[٤].

لذلك قرر فوكوزاوا أن يتعلم الإنجليزية، غير أنه لم يكن هناك معلم للإنجليزية فى إيدو، لذلك عقد العزم على أن يتعلمها بنفسه من خلال كتاب فى المحادثة الإنجليزية اشتراه من يوكوهاما كما اشترى معه قاموسا إنجليزيا – هولنديا غالى الثمن طلب من العشيرة الإقطاعية أن تشتريه له. وكذلك شجع صديقا له على دراسة الإنجليزية معه، وحققا بعض التقدم.

وفى أواخر عام ١٨٥٩، علم فوكوزاوا أن حكومة طوكوجاوا تنوى إرسال بعثة دبلوماسية إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتصديق على معاهدة ١٨٥٨ المبرمة بين البلدين، وتقرر أن ترافق إحدى السفن اليابانية السفينة الحربية التى سوف تحمل وفدا يابانيا من ثلاثة أعضاء إلى واشنطون. فصمم فوكوزاوا أن يسافر فى تلك الرحلة، واستطاع أن يحصل على خطاب توصية لربان السفينة اليابانية المرافقة للبارجة الحربية وزاره فى منزله ورجاه أن يسمح له بالسفر معه كخادم خاص له، فوافق الربان على ذلك. وبعد رحلة شاقة استغرقت ٣٧ يوما وصلت السفينة إلى سان فرانسيسكو فى ربيع ١٨٦٠. ولم يغادر البحارة سان فرانسيسكو التى ظلوا فيها لما يقرب من أربعة شهور. أتيحت خلالها لفوكوزاوا فرصة رؤية عجائب العلم ومظاهر الحياة اليومية فى المجتمع الغربى التى لم يقع

عليها فى أى كتاب من قبل مما قرأه فـى اليابـان. فـانبهر بالمفاجـآت التى شاهدها: البسط المفروشة على أرضية الفنادق، والعربات التـى تجرها الخيول، والمشهد الغريـب للرجـال الذيـن يراقصـون النسـاء. وكانت المرة الأولى التى تعرف فيها علـى التلغـراف، وعلـى طريقـة تكرير السكر. وبلغ سلوكه تجاه العادات الغربية التى شـاهدها حـد الشعور بالخجل، والحرج رغم أنه من الساموراى[٥]. ويصـف حالـه - عندئـذ بقولـه: "لم يكـن هنـاك جديـد بالنسـبة لى فيمـا يتعلـق بالاختراعـات والآلات الصناعيـة، ولكننـى أحسسـت بالحـيرة أمـام أمور الحياة اليومية والعادات الاجتماعية وطرق التفكير"[٦].

وقبل رحلة العودة، اشترى فوكوزاوا والمترجم تاكاهامـا نسـخة لكل منهما من قـاموس ويسـتر Webster الـذى كـان أول قـاموس يصل معهما إلى اليابان من هذا النوع [٧].

وبعد غيبة لمدة سـتة شـهور عـاد فوكـوزاوا لـيرى اليابـان وقـد شملتهـا هيسـتريا العـداء للأجـانب. فقـد تم اغتيـال رئيـس ديـوان الشـوجون المعـروف بميلـه للغـرب، وأصبـح الشـعار السـائد هـو: "اطردوا الأجانب"، ولكن ذلك لم يمنع فوكوزاوا من الاستمرار فـى تدريس الهولندية فى مقر العشيرة بإيدو مع متابعة دراسة الإنجليزيـة. وبعـد عودتـه بقليـل نشـر أول قـاموس يابـانى - إنجليـزى، وعينتـه الحكومة مترجما لرسائل القناصل بمكتب الشئون الخارجية التابع لهـا، وهى وظيفة أتاحت له فرصة ممتازة لاستخدام الإنجليزية[٨].

وجاءت زيارة فوكوزاوا الثانية للغرب عام ١٨٦٢ عندما رافق الوفد المرسل إلى أوروبا كمترجم له، وذلك للتفاوض حول تأجيل فتح ميناءى هيوجو ونى جاتا للتجارة الأجنبية والسماح للأجانب بالإقامة فى إيدو وأوساكا. وقد أبحر الوفد فى نوفمبر ١٨٦١ على متن بارجة إنجليزية توقفت فى هونج كونج وسنغافورة وبعض موانئ المحيط الهندى ثم وصلت إلى السويس حيث هبط الوفد واستقل قطارا إلى القاهرة التى مكث فيها يومين ثم استقل القطار إلى الإسكندرية ليبحر بالبارجة إلى مرسيليا عبر البحر المتوسط [٩] وفى أوروبا زار الوفد فرنسا وإنجلترا وهولندا وبروسيا وروسيا والبرتغال، وحرص مضيفوهم على أن يطلعوهم على كل ما يخطف الأبصار من عجائب الحضارة الغربية [١٠].

ولم يدخر فوكوزاوا جهدا لتعلم كل ما يستطيع تعلمه وخاصة ما اتصل بالسياسة والاقتصاد وأمور الحياة اليومية التى لا يهتم الغربيون بالكتابة عنها فى كتبهم. ويشير إلى ذلك بقوله:

"خلال هذه البعثة فى أوروبا، حاولت أن أتعرف على بعض الأشياء الشائعة المعروفة فى الثقافة الأجنبية، فلم اهتم بدراسة الأمور العلمية أو الفنية خلال تلك الرحلة لأننى أستطيع القراءة عنها فى الكتب عندما أعود إلى بلادى. ولكننى شعرت بالحاجة إلى معرفة أمور الحياة اليومية الشائعة مباشرة من الناس، لأن الأوروبيين لا يذكرونها فى كتبهم غير أنها بالنسبة لنا أمور تستعصى على

الفهم. ولذلك عندما ألتقى شخصا ذا حيثية أطرح عليه أسئلة وأدون إجاباته فى مذكرتى، وعندما عدت من الرحلة بنيت أفكارى على هذه المذكرات وعلى البحث فى الكتب التى قمت بشرائها وأعددت كتابى الذى حمل عنوان "أمور غربية" "Seiyo Jijo" (١١).

وعندما عاد فوكوزاوا إلى اليابان كانت حركة العداء للأجانب قد بلغت ذروتها. وأصبحت حياته مهددة بالخطر بسبب انتشار عصابات من الرونين (الساموراى الذين لا يتبعون سيدا ما) تتولى اغتيال كل ما عرف عنه التشيع للغرب أو ثقافته، فكانوا يظنون أن من يتولى تدريس علوم الغرب أو لغاته آفاق يضلل الناس ويمهد الطريق أمام الغرب للسيطرة على البلاد (١٢). ورغم ذلك استمر فوكوزاوا يدرس الإنجليزية فى المدرسة الصغيرة التابعة لعشيرته ويترجم الوثائق الأجنبية فى مكتب الشئون الخارجية التابع للشوجون. وبلغ عدد نسخ الجزء الأول من كتابه "أمور غربية" الذى طبع عام ١٨٦٦ مائة وخمسون ألف نسخة نفدت فور صدورها، وطبع البعض نسخا أخرى دون أذنه بلغت مائة ألف نسخة، وتضمن الكتاب وصفا لمؤسسات الحياة اليومية فى أوروبا كالمستشفيات والمدارس والمعامل والمتاحف ومستشفيات الأمراض العقلية ونظام الضرائب وغيرها من أمور، وساعد على رواج الكتاب أنه صيغ بأسلوب مبسط يفهمه أى قارئ يابانى بسهولة ووضوح.

وقد دعم الكتاب شهرة فوكوزاوا ككاتب وخبير بشئون الغرب، وفتح باب النجاح أمام مؤلفاته اللاحقة التى نشر سبعة منها قبل سقوط حكومة طوكوجاوا عام ١٨٦٨ وكانت كل تلك الكتب إضافة إلى الكتب الثمانية التى نشرت فى العام الأول من عصر مايجى كانت معنية بتقديم معلومات أولية عن العلوم الغربية والأمور المتعلقة بالحياة اليومية فى الغرب [١٣].

وفى يناير ١٨٦٧ سافر فوكوزاوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مرة أخرى كمترجم لوفد أرسل إلى واشنطون لشراء بارجة حربية أمريكية، وبنادق لجيش الشوجون. وقد مكث الوفد أسبوعين فى سان فرانسيسكو ثم توجه إلى بنما بالباخرة وعبر المضيق بالقطار ثم أبحر من بنما إلى نيويورك، ومن هناك اتجهوا مباشرة إلى واشنطون حيث تولى وزير الخارجية تدبير أمور الصفقات التى جاءوا من أجلها، وعاد الوفد إلى اليابان فى يونيو، ويبدو أن فوكوزاوا لم يعد ينبهر بمظاهر الحياة الغربية كما حدث له من قبل، فركز فى مذكراته على موضوع البعثة وعلى مناقشاته لأحوال الوطن السياسية مع أحد زملائه المترجمين. ولكنه حصل هذه المرة على مكافآت مالية عن عمله الرسمى مع الوفد مكنته من شراء كمية كبيرة من الكتب ليستعين بها على تدريس علوم الغرب فى مدرسته. ويشير إلى ذلك فى مذكراته قائلا:

"اشتريت عددا من القواميس المختلفة الأنواع، والكتب الدراسية فى الجغرافيا والتاريخ والقانون والاقتصاد والرياضيات

وكل ما وصلت إليه يدى، وكان معظمها أول نسخ من تلك الكتب تصل إلى اليابان"(١٤).

وخلال أحداث انقلاب مايجى عام ١٨٦٨، استمر فوكوزاوا فى الكتابة والتدريس بمدرسته، والتزم جانب الحيدة طوال الأحداث لأنه لم يكن متحمسا لأى من الطرفين، كما لم يكن لديه طموح سياسى شخصى، وفى ربيع ١٨٦٨ نقل أسرته ومدرسته إلى مبنى جديد اشتراه فى منطقة تدعى شنسنزا Shinsenza، وفى إبريل أصبح باستطاعته متابعة التدريس بالمدرسة التى يملكها. التى كانت تتسع لإقامة مائة طالب وبها مكتبة تضم الكتب التى اشتراها من أمريكا، وبذلك أصبح باستطاعة الطلاب استخدام النسخ الأصلية للكتب بدلا من الاعتماد على النسخ المنقولة بخط اليد (١٥). وأطلق على المدرسة اسم Keio Gijuku (مدرسة كيو الخاصة) وحصل من الطلاب المصروفات الدراسية التى لم تكن تعرفها اليابان من قبل، حيث كان الطالب يدفع ما تيسر له، فوضع فوكوزاوا نظاما ثابتا لذلك على نحو ما شاهده فى الغرب.

وطوال الأحداث التى تلت انقلاب مايجى لزم فوكوزاوا مدرسته رغم تناقص أعداد الطلاب وشيوع الاضطرابات فى المدينة، وحتى عندما دخل الجيش الإمبراطورى إيدو ووقعت معركة أووينو، كان فوكوزاوا يدرس مبادئ الاقتصاد السياسى لمن بقى من الطلاب الذين كانوا ١٨ طالبا فقط.

وقد كتب فوكوزاوا يصف أحوال التعليم فى اليابان عند وقوع انقلاب مايجى: "في ذلك الوقت كانت كل المدارس التى كانت تدعمها حكومة الشوجون قد أغلقت وتفرق معلموها. ولم يكن النظام الجديد مهتما بعد بأمور التعليم فلم يبق فى البلاد كلها مدرسة تقدم تعليما حقيقيا سوى مدرسة كيو". ويشير إلى أن مدرسة كيو بقيت حتى عام ١٨٧٣ على الأقل هى المدرسة الوحيدة التى تدرس علوم الغرب[١٧]. ونتيجة لذلك ازداد إقبال الطلاب على الالتحاق بالمدرسة زيادة كبيرة خلال تلك الفترة والسنوات التالية لها وتراوح عدد الطلاب ما بين مائة ومائتين[١٨].

ويذكر فوكوزاوا أنه بدا وكأنه قد أصبح المسئول الوحيد، عن تقديم علوم الغرب وكانت اللغة الرئيسية فى مدرسته هى الإنجليزية واحتلت الصينية المرتبة الثانية بعد أن كانت لها المكانة الأولى فى اليابان من قبل. وبينما كان الطلاب فى المدارس الأخرى يبدأون بتعلم الصينية قبل الإنجليزية كانت مدرسة كيو تبدأ بتدريس الإنجليزية ثم يأتى دور الصينية فيما بعد وكثيرا ما كان الطلاب لا يستطيعون قراءة الصينية مطلقا رغم قراءتهم للإنجليزية بسهولة[١٩].

وأيقن فوكوزاوا أن مهمته الحقيقية فى الحياة هى تدريس علوم الغرب وأن إحداث تغير جذرى فى المعرفة مطلوب بإلحاح لخلق أمة متحضرة فى اليابان مسلحة بالعلوم اللازمة فى زمن الحرب والسلم وخاصة علوم الغرب[٢٠]. كما تحتاج إلى تعليم اليابانيين قيمة العلم

وروح الاستقلال ولتحقيق هذا الغرض أوقف فوكوزاوا ما بقى من عمره لتنوير الشعب اليابانى وتغيير طرق التفكير عنده من جذوره[٢١]. وفى يونيو ١٨٦٨ اعتذر عن عدم قبول عددا من المناصب عرضتها عليه حكومة مايجى الجديدة بما فى ذلك الإشراف على مدارس الحكومة. وفى أغسطس تخلى عن مرتبة الساموراى وأصبح من عامة الناس. ووجه كتاباته النقدية إلى لفت نظر اليابانيين إلى خطأ التمادى فى إهمال العلوم وروح الاستقلال[٢٢].

وفى مارس ١٨٧١ نقل فوكوزاوا مدرسته إلى مزرعة تبلغ مساحتها نحو عشرة أفدنة كانت تملكها عشيرة شيمابارا فى منطقة ميتا Mita بطوكيو تطل على الخليج، وحتى يحصل فوكوزاوا على تلك الأرض كان يجب أن تصادرها الحكومة أولا ثم تقوم بتأجيرها له. ولحسن الحظ طلب محافظ طوكيو فى ذلك الوقت من فوكوزاوا أن يقترح عليه إقامة نظام للشرطة على النمط الغربى، فقدم فوكوزاوا المشورة للمحافظ فى مقابل قيام الأخير بترتيب إجراءات تأجير الأرض لفوكوزاوا وما لبث أن اشتراها من الحكومة بعد ذلك بوقت قصير[٢٣].

ويصف فوكوزاوا موقع مدرسة كيو قائلاً[٢٤]: "استخدمنا القصر السابق للفصول الدراسية وأماكن إقامة السيدات لمبيت الطلاب، وكانت مساحة الأرض واسعة بصورة مرضية وعندما احتجنا المزيد من المساحة اشترينا بثمن متواضع البيوت الخالية التى

كانت تملكها بعض الأسر الإقطاعية فى المناطق المجاورة وحولنا تلك البيوت إلى ملحق لإقامة الطلاب وبذلك تحولت مدرستنا إلى مؤسسة كبرى وازداد عدد الطلاب تبعا لذلك وكان هذا الانتقال وإعادة التنظيم يمثل مرحلة جديدة فى تاريخنا".

ولكن استمرار هذه المدرسة الكبيرة فى أداء رسالتها دون موارد خاصة أو معونة مالية كان من الصعوبة بمكان، ولما كان معظم الطلاب من الساموراى السابقين فإن القرارات التى صدرت عام ١٨٧١ وأثرت على أوضاع الساموراى كان لها انعكاسها السلبى على المبالغ التى يمكن أن ينفقوها على التعليم. كما أن الظروف الاقتصادية التى مرت بها البلاد وخاصة فى سنوات التضخم ١٨٧٧ - ١٨٨١ جعلت الكثير من الطلاب الساموراى يتركون المدرسة بسبب عجزهم عن سداد المصروفات. وللتغلب على تلك العقبات المالية ضمانا لاستمرار المدرسة فى أداء رسالتها قام فوكوزاوا بدعم ميزانيتها من ماله الخاص كما حاول عبثا الحصول على قروض من الحكومة ومصادر التمويل الخاصة ويصف تلك الأزمة قائلا[٢٥]: "رغم أنه لم تكن لدينا موارد مالية استطعنا تدبير مرتبات المدرسين باقتسام المصروفات الشهرية بينهم. ولما كان جميع المدرسين من خريجى المدرسة فقد قبلوا برحابة صدر ما يحصلون عليه من أجور ضئيلة، ولم أحصل لنفسى على مليم واحد بل قدمت كل ما أستطيع لسد حاجات المدرسة وفعل المدرسون نفس الشئ رغم أنه كان باستطاعتهم الحصول على رواتب كبيرة لو التحقوا

بأعمال أخرى ولكنهم فضلوا البقاء فى كيو فبدوا وكأنهم قد تبرعوا برواتبهم للمدرسة".

وعلى كل، فإن الالتحاق بمدرسة كيو فى تلك الفترة جاء انعكاسا للتغيرات التى شهدتها اليابان فزادت نسبة العامة بين الطلاب من الثلث إلى ما يتجاوز النصف عام ١٨٧٥ نتيجة التضخم الذى أدى إلى زيادة دخول الفلاحين الميسورين بالقدر الذى جعلهم يستطيعون إلحاق أبنائهم بمدرسة كيو[٢٦].

واعتبر فوكوزاوا التعليم العام أمرا ضروريا لتحقيق الاستقلال لكل فرد فى المجتمع وكان هدف مدرسة كيو تزويد الطلاب بالمستوى الأولى للعلوم الحديثة. وتتضمن الكتب الدراسية التى استخدمتها المدرسة فى العقد الأول من عصر مايجى والتى تحفظ الآن بمكتبة جامعة كيو الكثير من الكتب الدراسية الخاصة بالمدارس الابتدائية المطبوعة بالولايات المتحدة وإنجلترا وبعض تلك الكتب كان مقررا فى تلك البلاد على طلاب الفرقة الأولى أو الثانية بالمدارس الابتدائية وكان الطلاب البالغون فى مدرسة كيو يستخدمون تلك الكتب كمصدر للمعرفة الجديدة. فقد كانت سياسة فوكوزاوا تقوم على دعم التعليم العام الأساسى أولا، وحتى بعد تأسيس جامعة طوكيو عام ١٨٧٧ أحس أن الوقت مازال مبكرا بالنسبة لمدرسة كيو لتدخل مرحلة التعليم العالى فى برامجها، ولم يقم فوكوزاوا بتنظيم الأقسام الجامعية بالمدرسة إلا عام ١٨٩٠

واستطاع عندئذ أن يحصل على تبرعات قدمها ٤٠٠٠ من خريجي المدرسة ومن غيرهم من المواطنين، وبذلك بدأت أول جامعة خاصة في اليابان نشاطها في خدمة التعليم العالي بثلاثة أقسام هي القانون والاقتصاد والأدب، وتولى رئاسة كل قسم من تلك الأقسام أستاذ أمريكي وبلغ عدد طلاب الأقسام الثلاثة تسعة وخمسين طالبا[٢٧].

ويذكر فوكوزاوا في سيرته الذاتية أن الهدف من الجهود التي بذلها لم يكن مجرد جمع الشباب وإعطائهم خلاصة ما تحتويه الكتب الأجنبية، ولكن كان ما يسعى إليه هو فتح أبواب اليابان المغلقة ليسطع من خلالها نور الحضارة الغربية [٢٨]. وقد وجه فوكوزاوا كل كتاباته لتحقيق هذا الهدف، تلك الكتب التي نشرت طوال حياته وحققت درجة عالية من التداول ومن أبرز تلك الكتب (تشجيع التعلم) ويضم مجموعة من المقالات التي نشرت تباعاً فيما بين ١٨٧٢ و١٨٧٦ كتبت بأسلوب سهل وتناولت بالنقد الكثير من الأفكار الشائعة وبلغ أرقام مبيعاتها ٣,٤ مليون نسخة وكان العمل الثاني الذي بلغ حدا كبيرا من الشهرة والانتشار هو كتاب "حول نظرية الحضارة" الذي نشر عام ١٨٧٥ ويتضمن بحثا في طبيعة الحضارة بطريقة أكاديمية. وفي عام ١٨٧٨ نشر كتيبين ناقش فيهما الخيارات السياسية للحركة السياسية المعاصرة أحدهما بعنوان "الخطاب الشعبي حول حقوق الشعب" والثاني بعنوان "الخطاب الشعبي حول الحقوق الوطنية". وفي عام ١٨٨١ نشر نقدا مستفيضا للاتجاهات السائدة عندئذ بعنوان "تعليق المشاكل الجارية"

عالج فيه وضع اليابان فى الشرق فى مواجهة العدوان الغربى. كما نشر عددا من المقالات عن وضع المرأة أبرزها "فى المرأة اليابانية" الذى نشر ١٨٨٥، و"عرض للتعليم الضرورى للمرأة" نشر عام ١٨٩٩ ونشرت مجموعة مقالات فى موضوعات متفرقة عام ١٨٩٧ وكذلك سيرته الذاتية التى أملاها على سكرتيره عام ١٨٩٨[٢٩].

كما أسس فوكوزاوا جريدة يومية حملت عنوان Jiji shimpo (الزمان) نشر فيها معظم مقالاته منجمة بعد عام ١٨٨٢. وأعلنت سياسة الجريدة فى عددها الأول التى تتلخص فى نشر مبادئ الاستقلال التى كانت المبدأ الذى اتبعته مدرسته طوال ربع القرن، وفى ذلك يقول فوكوزاوا: "أريد أن يكون تعليمنا مستقلا لا يعتمد على ما يقدمه لنا الغرب من سقط المتاع. نريد أن تكون تجارتنا مستقلة لا تخضع لهم. نريد أن يكون قانوننا مستقلا لا يخضع لضغوطهم. نريد أن تكون عقيدتنا مستقلة لا تطأها أقدامهم. وباختصار لقد جعلنا استقلال بلادنا هدف حياتنا وكل من يشاركوننا هذا الهدف هم أصدقاء لنا ومن ينكرون علينا ذلك هم أعداء لنا[٣٠]".

وكان فوكوزاوا هو أول من ابتدع فن الخطابة فى اليابان وصاغ المصطلح الخاص به فلم يكن فن الخطابة معروفا فى المجتمع اليابانى التقليدى، واعتقد العلماء أن اللغة اليابانية تفقد تأثيرها إذا

استخدمت فى الحديث إلى جمع من المستمعين، ولكن فوكوزاوا برهن ببلاغته أن الخطابة باليابانية ليست ممكنة فحسب، بل وسيلة فعالة لنشر فكرة الاستقلال. وفى عام ١٨٧٤ أسس جمعية ميتا للخطابة، وفى السنة التالية شيد قاعة ميتا للخطابة داخل الحرم الخاص بمدرسته.

ورغم أن فوكوزاوا كان يبث الدعوة لقيم غربية بعينها ومبادئ فلسفية تنويرية، إلا أنه ظل وطنيا قحاً. وقد شارك بصورة ما فى الحركة الليبرالية فى الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر وشهد منجزات اليابان الحديثة فى الحرب الصينية اليابانية (١٨٩٤-١٨٩٥) كما شهد صدور دستور مايجى فى ١٨٨٩ ولكن السبعينات كانت أكثر سنوات حياته تميزا عندما كان شخصية بارزة فى اتجاه اليابانيين إلى إعادة اكتشاف أنفسهم فى ضوء معرفتهم الجديدة بالغرب، وتمثل كتاباته فى السبعينات المزج بين القيم الموروثة وتلك المكتسبة والنظرات النقدية فيهما [٣١].

رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣):

وعلى نقيض فوكوزاوا، لم يترك الطهطاوى لنا مذكرات أو سيرة ذاتية تتضمن مثل تلك التفاصيل التى ذكرها فوكوزاوا عن طفولته وأسرته، وطوال حياته العلمية لم يتحدث الطهطاوى عن المرحلة السابقة على ذهابه إلى باريس واعظا للبعثة التعليمية الأولى

التى أرسلها محمد على إلى هناك. وكان عمر الطهطاوى عندئذ ستة وعشرين عاما، واعتمد كل من كتبوا سيرته اعتمادا تاما على المعلومات الخاصة بطفولته التى أوردها تلميذه صالح مجدى فى ترجمته للطهطاوى التى كتبها فى مطلع الثمانينات من القرن التاسع عشر وظلت مخطوطة حتى تم نشرها عام ١٩٥٨[٣٢].

وقد ولد الطهطاوى عام ١٨٠١ بمدينة طهطا فى صعيد مصر لعائلة بارزة من علماء الأزهر كانت تمتلك مساحة صغيرة من الأراضى الزراعية تعيش على ريعها، وترجع تلك العائلة نسبها إلى الروحة النبوية الشريفة وتنتمى إلى أصول حجازية هاجرت إلى مصر فى أوائل العصر الإسلامى. توفى والده بدوى الطهطاوى بعد مولد رفاعة بقليل وكان فلاحا متعلما نال حظا محدودا من الثقافة الإسلامية ولكن أخواله كانوا من علماء المدينة البارزين، تولوا كفالته بعد وفاة والده وأشرفوا على تعليمه فى الكتّاب حيث تعلّم القراءة والكتابة والحساب وحفظ القرآن الكريم كما تولى أخواله تعليمه بعض النصوص الدينية الإسلامية الأخرى أثناء دراسته بالكتّاب ليعدوه لدخول الأزهر. وفى عام ١٨١٧ انتقل رفاعة الطهطاوى إلى القاهرة والتحق بالأزهر[٣٣]، وكان الأزهر فى ذلك الوقت يعكس حال الثقافة فى العالم الإسلامى ويقتصر التدريس فيه على النحو واللغة والتفسير والحديث وبعض كتب الفقه، أما العلوم الطبيعية والفلسفة وغيرها من المعارف التى كانت تدرس بالأزهر فى سالف الزمان فقد انقطع تدريسها عندئذ ووصف الشيخ حسن

العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥) أحد كبار علماء الأزهر فى ذلك العصر أحوال التعليم فى الأزهر عندئذ فقال: - "إن من تأمل فى علمائنا السابقين يجد أنهم كانوا مع رسوخ قدمهم فى العلوم الشرعية لهم إطلاع عظيم على غيرها من العلوم والكتب التى ألفت فيها حتى كتب المخالفين فى العقائد والفروع، أعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر فى كتب غير أهل الإسلام من التوراة وغيرها من الكتب السماوية واليهودية والنصرانية، ثم هم مع ذلك ما أخلوا تثقيف ألسنتهم برقائق الأشعار ولطائف المحاضرات"(٣٤). ويرسم لنا العطار صورة قاتمة عن انطباعه حول مستوى التعليم فى الأزهر عندئذ فيقول: "ومن نظر فى ذلك وفيما انتهى إليه الحال فى زمان وقعنا فيه، علم أننا منهم بمنزلة عامة أهل زمانهم فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئا من عندنا، وقد اقتصرنا على النظر فى كتب محصورة ألفها المتأخرون المستمدون من كلامهم، نكررها طول العمر، ولا تطمح نفوسنا إلى النظر فى غيرها حتى كأن العلم فيها"(٣٥).

فلا عجب أن نجد رفاعة الطهطاوى الشاب لا يبدى ارتياحا لأسلوب علماء الأزهر فى التدريس فالتحق بحلقة الشيخ حسن العطار الذى كان له تأثير كبير عليه فكان يلتقى به فى غير أوقات الدروس ليأخذ عنه علوما أخرى لم تكن تدخل آنذاك ضمن مواد الدراسة فى الأزهر وهى التاريخ والجغرافيا والأدب والهندسة والرياضيات (٣٦).

وفى عام ١٨٢٢ أتم الطهطاوى دراسته فى الأزهر وتولى التدريس فيه مدة عامين ولكن ما كان يحصل عليه من أجر لم يكن كافيا لتغطية نفقات إقامته بالقاهرة ونفقات والدته التى كانت بطهطا وتولى أستاذه الشيخ حسن العطار أمر تعيينه إماما بإحدى فرق الجيش المصرى الحديث، وما لبث أن رشحه عام ١٨٢٦ للعمل كإمام للبعثة التعليمية الأولى التى أرسلها محمد على للدراسة فى باريس[٣٧].

وقد تركت هاتان التجربتان أثرهما على الطهطاوى، فقد كان الجيش الحديث محور بناء الدولة المصرية الحديثة، وظل الطهطاوى طوال حياته مقدرا للجيش المصرى وللمنجزات العسكرية التى حققها جنوده فى عهد محمد على. ولكن باريس كان لها الأثر الأكبر فيه، فقد ظل هناك خمس سنوات (١٨٢٦ - ١٨٣١) كانت من أهم سنوات عمره، ورغم أنه أرسل إلى هناك كإمام وليس كطالب فقد انغمس فى الدراسة بحماس ونجاح كبيرين[٣٨]. وتقديرا لكفاءته كتب المسيو جومار - العالم الفرنسى الذى تولى الإشراف على البعثة المصرية فى باريس - إلى محمد على يطلب منه الموافقة على أن يصبح الطهطاوى طالبا إلى جانب عمله كإمام. وبعد دراسة مكثفة للغة الفرنسية ملك الطهطاوى ناصية اللغة والنحو ومشكلات الترجمة من الفرنسية إلى العربية، وانكب على قراءة كتب فى التاريخ القديم والفلسفة اليونانية والأساطير والجغرافيا والرياضيات والمنطق، كما قرأ ترجمة لنابليون وبعض

الأشعار الفرنسية وخاصة شعر راسين وخطابات اللورد تشستر فيلد Chester Field لابنه، وأهم من ذلك كله ما قرأه من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر مثل فولتير وكوندياك وروسو والأعمال الرئيسية لمونتسكيو[٣٩]. وقد ترك هذا الفكر أثرا باقيا على الطهطاوى ومن خلاله على الفكر العربى عامة.

وعندما عاد الطهطاوى إلى مصر عام ١٨٣١ عين مترجما ومدرسا للغة الفرنسية في مدرسة الطب ثم نقل بعد ذلك بعامين إلى نفس وظيفته بمدرسة المدفعية، وعلى مدى أربعة أعوام ترجم بعض الكتب الفرسية في الهندسة والجيولوجيا وعلم الفلزات والجغرافيا بالإضافة إلى مراجعته لترجمة كتابين في الطب[٤٠]. ونشر عام ١٨٣٤ كتابه الشهير "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذى قدم فيه وصفا للمجتمع الفرنسى كما شاهده أثناء إقامته هناك وقد قرأ هذا الكتاب على نطاق واسع في البلاد العربية والإسلامية، فقد أعيد نشره في أعوام ١٨٤٨، ١٩٠٥، ١٩٥٨، ١٩٧٤ وطبعت ترجمته التركية عام ١٨٣٩ تحت عنوان "سفرنامه رفاعة بك"[٤١].

ولما كان الطهطاوى من بين أوائل العرب الذين زاروا أوروبا في القرن التاسع عشر وأول من نشر كتابا عن تلك البلاد الغربية ، فقد وقع على عاتقه مهمة تقديم صورة المجتمع الأوروبى لقراء العربية، وقد نجح في تلك المهمة وقدم لقرائه برشاقة وحرص جوهر الحضارة الغربية. وعندما كان يعرض لمصطلحات أوروبية ليس لها

نظير فى العربية، قدم صياغة عربية للمصطلح، وفى بعض الحالات صاغ مصطلحات عربية لأول مرة كترجمة لأشياء أوروبية غير معروفة للثقافة العربية. ويمكن أن يقال نفس الشئ عن التفاصيل الخاصة بالمواقع الجغرافية والتكوين الطبيعى المميز لتلك المواقع، ويضم تخليص الإبريز" وصفا كاملا للمؤسسات السياسية الرئيسية فى فرنسا، والأحداث السياسية الكبرى التى شاهدها خلال إقامته وألقى الضوء على طبيعة وأوضاع العلوم فى أوروبا وقدم لقرائه أعمال كبار المؤلفين الأوروبيين كما أبرز الثقافة السياسية فى فرنسا[٤٢].

وفى تخليص الأبريز أيضا قدم الطهطاوى لقرائه العناصر الجديدة للمجتمع الأوروبى مثل وضع النساء ودورهم فى المجتمع، والطبقات الاجتماعية المختلفة، والأحوال الدينية والعادات والتقاليد السائدة فى المجتمع الفرنسى الحديث، ولكن وصفه لتلك الظواهر لم يخلُ من نظرات نقدية[٤٣].

وفى مقدمة الكتاب أبرز الطهطاوى الطابع التثقيفى والتنويرى لعمله فقال:"فلما رسم اسمى فى جملة المسافرين وعزمت على التوجه أشار علىَّ بعض الأقارب والمحبين، لاسيما شيخنا العطار فإنه مولع بسماع عجائب الأخبار والإطلاع على غرائب الآثار، أن أنبِّه على ما يقع فى هذه السفرة، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا فى كشف القناع

عن محيا هذه البقاع التى يقال فيها أنها عرائس الأقطار، وليبق دليلا يهتدى بـه إلى السـفر إليهـا طـلاب الأسـفار.. فمـا قصـرت فـى أن قيدت فى سفرى رحلة صغيرة نزهتها عن خلل التساهل والتحـامل، وبرأتها من زلل التكاسل والتفـاضل ووشـحتها ببعـض اسـتطرادات نافعـة، واسـتظهارات سـاطعة، وأنطقتهـا بحـث ديـار الإسـلام علـى البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع" [٤٤]. فهو يشير هنا إلى مـا للتقـدم العلمـى فى الغرب من أثر كبير فى النهضة الحضارية ويعبر عن حاجة البـلاد الإسلامية إلى التزود به لتحقيق التقدم الحضارى المنشود.

وفى عام ١٨٣٥، أصبح رفاعة الطهطاوى ناظرا لمدرسة الترجمة التى أنشئت حديثا تلبية لاقتراح تقدم به الطهطاوى نفسه إلى محمـد على باشا، وتطورت المدرسة على مدى ست سنوات، واتسع مجـال الدراســة فيهــا ليشــمل الأدب، والقــانون الفرنســى، والشــريعة الإسلامية، والفلسفة والآداب واللغات الأوروبية مع اهتمام خــاص باللغة الفرنسية[٤٥]. وشهد عام ١٨٤١ تطورين مهمـين، فقـد تغير اسم مدرسة الترجمة ليصبح "مدرسة الألسن والمحاسبة" وأنشئ "قلـم الترجمة" ملحقا بالمدرسة التــى استمرت تحـت إدارة وتوجيـه رفاعـة الطهطاوى وتحددت مهمة قلم الترجمة "بمراجعة كل أعمال الترجمة"، وعين الخريجون الأوائل مــن مدرسـة الألسـن مـترجمين بقلـم الترجمـة الـذى ضـم أربعـة أقسـام هـى: الرياضيـات، والفيزيــاء، والطــب، والآداب والعلوم الإنسانية، وقسم الترجمة التركية. وقد قام الطلاب

بالترجمة كجزء من مهمة تدريبهم كما شارك أساتذتهم فى أعمال الترجمة والمراجعة، كما التحق بقلم الترجمة عدد من المترجمين المحترفين وكان حجم الأعمال التى تمت ترجمتها كبيرا، فقد كانت تربو على ألفى كتاب، تمت ترجمتها فى الفترة ١٨٣٥ - ١٨٤٨، وتحسن مستوى الترجمة نتيجة الخبرة التى توفرت للمترجمين. ولعب رفاعة الطهطاوى دورا رئيسيا فى اختيار الكتب التى يتم ترجمتها واسناد مهمة الترجمة إلى المترجمين الأكفاء، كما راجع بنفسه بعض تلك الأعمال المترجمة(٤٦).

وإلى جانب عمله كناظر لمدرسة الألسن والمحاسبة، وقلم الترجمة، أسندت إلى الطهطاوى مهمة التفتيش على المدارس وكان عضوا باللجان الخاصة بالتعليم ولجان الامتحانات ومحرراً لجريدة "الوقائع المصرية" التى كانت تصدرها الحكومة باللغتين العربية والتركية، وكانت أول صحيفة تصدر فى مصر وتتولى نشر كل ما تريد الحكومة إبلاغه للناس من تعليمات وقرارات إلى جانب بعض المقالات، وقد لعب الطهطاوى دورا هاما فى تحويل الصحيفة من مجرد نشرة رسمية إلى صحيفة أسبوعية تحاكى الصحف الأوروبية، فأصبحت تتضمن ركنا للأخبار الدولية وآخر للشئون الاقتصادية، وثالثا للعلوم والآداب، ورابعا للتحليل والتعليقات.. فكان للطهطاوى فضل ابتكار المقالات العربية فى تلك المجالات بأسلوب سهل يستطيع أن يفهمه كل من يعرف القراءة (٤٧).

لقد كانت أعمال رفاعة الطهطاوى تلبى رغبة الحاكم فى النهوض بالبلاد عن طريق التزود بمعارف الغرب وأسباب القوة والمنعة عنده، وتعتمد على الظروف السياسية التى تمر بها الدولة. ومن ثم كان تحجيم قدرات محمد على العسكرية وانحسار دولته داخل حدود مصر دافعا لتحجيم التعليم الذى كان يستهدف - كما رأينا من قبل - أعداد الكوادر الذين تحتاج إليهم الدولة للخدمة العسكرية والمدنية، ولما كانت حاجة الدولة إلى الكوادر قد تناقصت تناقصا كبيرا، فقد انعكس ذلك سلبيا على التعليم، ولعل ذلك يفسر اتجاه خليفتى محمد على، عباس الأول (١٨٤٨ - ١٨٥٤) ومحمد سعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣) إلى تصفية المدارس التى أقامها محمد على باشا نتيجة كف يد الدولة عن إدارة الاقتصاد، ومن ثم تناقص مواردها المالية تناقصا ملحوظا[٤٨].

ففى العامين الأولين من حكم عباس الأول تركت مدرسة الألسن لتمضى على طريق التدهور بسبب نقص المخصصات المالية حتى أغلقت رسميا عام ١٨٥١ وأغلق معها قلم الترجمة، وكان رفاعة الطهطاوى قد أبعد إلى السودان عام ١٨٥٠ حيث عين ناظرا لمدرسة ابتدائية أنشئت بالخرطوم، فكان هذا النقل فى حقيقة أمره نفيا وإبعادا لرفاعة الطهطاوى، فقد كره عباس الغرب واعتبره مسئولا عماً أصاب مشروع جده (محمد على) من انتكاس ومن ثم سخط على أقطاب التعليم الغربى وعلوم الغرب وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى، فلم تكن المدرسة الابتدائية بالخرطوم ذات وجود

حقيقي بسبب قلة المـوارد الماليـة عندئـذ. وشـغل الطهطـاوى نفسـه خلال السـنوات الأربـع التـى قضاهـا هنـاك بترجمـة كتـاب فينيلـون "مغـامرات تليمـاك" فكـان بذلـك أول روايـة أوروبيـة ترجمـــت إلى العربية(٤٩). كانت الراوية قد صيغت في إطار نصائح خلقيـة كتبهـا مؤلفها لتثقيف وتوجيـه تلميـذه الـدوق بورجـون، وتضمنـت نقـدا ضمنيا لاستبداد لويس الرابع عشر، وبذلك جاءت ترجمتهـا تنفيسـا عما في صدر الطهطاوى من ضيق باستبداد عباس الأول (٥٠).

وما لبث تغير الحاكم أن غير الأقدار بالنسبة لرفاعة الطهطاوى، فعندما تولى محمد سعيد باشا الحكم خلفا لعباس الأول عـام ١٨٥٤ استدعى الطهطاوى إلى القاهرة ليصبح وكيلا للمدرسة الحربيـة ثـم ناظرا لها، فأعاد إنشـاء "قلـم الترجمـة" بتلـك المدرسـة، وأدخـل فـى برامج الدراسة بهـا الأدب والرياضيـات واللغـات الأجنبيـة، ولكـن المدرسة أغلقت عام ١٨٦١ – نتيجة اضطـراب سياسـات سـعيد – وتم الاستغناء عن جميع معلميها بمن فيهم رفاعة الطهطاوى(٥١).

ولكن ما لبث رفاعة الطهطاوى أن استعاد مكانتـه بعـد عـامين، فقد توفى سعيد ليخلفه إسماعيل باشا عام ١٨٦٣، الذى كان شديد الحماس للثقافة الغربية وخاصة الثقافة الفرنسية فأعاد افتتاح مدرسة الألسن وقلم الترجمة وعين رفاعة الطهطاوى ناظرا لهمـا، وكـان مـن السهل عليـه أن يجمـع شـتات تلاميـذه وزملائـه لتعـود المدرسـة إلى نشاطها وتستأنف معها حركة ترجمة جديدة.

ولم يزد كم الترجمات نتيجة لهذه الحركة فحسب، بل اتخذت اتجاهات وعبرت عن اهتمامات جديدة. فبالإضافة إلى الترجمات العلمية المتنوعة ترجمت العديد من الأعمال فى العلوم العسكرية، كما ترجمت التشريعات الفرنسية، فقد أدى توسع الاستثمارات الأجنبية في مصر، وما صحب ذلك من ضغوط لتوفير الغطاء القانونى الأوربى لتلك المصالح المتنامية إلى زيادة الاهتمام بالتعرف على القوانين الأوروبية بصورة أدق للاستفادة بها عند صياغة التشريع المصرى الحديث. بل أوعز إسماعيل إلى الطهطاوى بتكليف بعض تلاميذه بإجراء مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسى. وفى إطار ذلك ترجمت تشريعات نابليون إلى العربية (١٨٦٦)، كما ترجم القانون التجارى الفرنسى (١٨٦٨) واستخدم فى تلك الترجمة المصطلحات الفقهية المستمدة من الشريعة الإسلامية، فكان لتلك الترجمات القانونية أثرها على الفقه القانونى العربى الذى استوحت صياغاته الحديثة تلك الترجمة الرائدة التى وضعها الطهطاوى وتلاميذه[٥٢].

وإلى جانب إدارته لمدرسة الألسن وقلم الترجمة، كان رفاعة الطهطاوى عضوا باللجنة التى وضعت نظام التعليم وغيرها من اللجان المتصلة بالنهضة العلمية والنشاط الثقافى فى عصر إسماعيل. ورغم ذلك اتسع وقت رفاعة الطهطاوى ليقدم المزيد من الإنجازات الثقافية والعلمية. ففى عام ١٨٧٠ أسندت إليه مهمة تحرير مجلة "روضة المدارس" التى أصدرها ديوان المدارس، وظل رئيسا

لتحريرها حتى وفاته عام ١٨٧٣. وقد استخدم مقالاته الافتتاحية كأداة لنشر أفكاره عن الحضارة ونقده لبعض العادات والتقاليد السائدة. كما نشر على صفحاتها ثلاثة من كتبه منجمة أولها: "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد" وثانيها: "رسالة البدع المتقررة فى الشيع المتبربرة" التى كانت دراسة فى الحضارة، وثالثها: "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" التى كانت أول دراسة حديثة للسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام[٥٣].

وفى نفس السنة التى تولى فيها مهمة تحرير "روضة المدارس" صدر للطهطاوى (١٨٧٠) عمل هام هو "مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية" الذى أعده ليكون كتاب قراءة فى المدارس ولكنه كان فتحا جديدا فى الفكر العربى الحديث، حدد معالم الطريق الذى يرشحه لمصر لتسلكه فى نهضتها وبين كيفية الاستفادة بعلوم وثقافة الغرب مع الحفاظ على ما هو إيجابى من الموروث الثقافى العربى الإسلامى، وصاغ المفاهيم الأساسية للوطن والوطنية. وفى عام ١٨٧٢ نشر كتابه الثانى الهام "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذى أودعه خلاصة فكره الاجتماعى والثقافى وكان - أيضا - كتاب قراءة فى المدارس، ومن ثم نستطيع أن ندرك مدى تأثير فكر الطهطاوى فى الجيل الذى تلقى تعليمه فى عصر إسماعيل، وتفتح وعيه السياسى والثقافى فى عهد الاحتلال البريطانى، ولعب دورا هاما فى صياغة المشروع الوطنى السياسى - الثقافى فى إطار التطورات التى شهدتها مصر عام ١٩١٩.

وكان كتاب "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" هـو العمـل التانى الذى سـاهم بـه رفاعـة الطهطـاوى فـى دراسـة التـاريخ، أمـا الكتاب الأول فى التاريخ الذى ألفه الطهطاوى فكان "أنوار توفيـق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل" الذى نشر عام ١٨٦٨، وهو كتاب فى التربية الوطنية يضع بـين يـدى الشـباب المصـرى مـا يجب عليه أن يعرفه عن بلاده، يتناول تـاريخ مصـر القديـم اعتمـادا على مصادر أوروبية ويتخذ من ظهور الإسلام معلما هاما فى تطـور التـاريخ (٥٤). ويعـد هـذا الكتـاب أول محاولـة لاسـتخدام منـاهج البحث الحديثة فى التاريخ فى دراسة تاريخ مصر.

* * *

ويتضـح مما تقـدم كيـف كـان لـلرائدين العملاقـين فوكـوزاوا والطهطاوى دور مميز فـى حيـاة مجتمعهمـا السياسـية والثقافيـة مـن خلال هذه الصورة القلمية التى رسمناها لهما، وكلاهما كـان معلمـا وكاتبـا ومترجمـا ورائـدا فـى مختلـف المجـالات الثقافيـة والتعليميـة والعلمية، مبدعا فى مجال الفكر وله باع طويل فى الصحافة. ولكـن ذلك لا يعنى تماثل الشخصيتين تمـاثلا تامـا، فنسـتطيع أن نلاحـظ - للوهلة الأولى - أن فوكوزاوا اعتمد فى ثقافته على جهده الفـردى، وكان فى اتصاله بالثقافة الصينيـة التقليديـة أو بـالعلوم الهولنديـة أو حتى باللغة الإنجليزية اتصالا سطحيا، على حـين كـان حـظ صاحبـه رفاعة الطهطاوى أوفر فى الغوص فى الثقـافتين الإسـلامية التقليديـة

من خلال دراسته في الأزهر، وكذلك الغوص في الثقافة الأوروبية من خلال أعمال مفكري عصر التنوير، ومن خلال تجربة المعايشة الطويلة أيام البعثة وليس مجرد الزيارات الخاطفة على نحو ما فعل فوكوزاوا وكان تقديمه للمجتمع الغربي في "تخليص الإبريز" بالغ العمق مقارنة بالعمل الذي صنع شهره فوكوزاوا "أمور غربية".

وعلى حين كان الطهطاوي وما حققه من إنجازات من نتاج مشروع النهضة الذي تبناها الحاكم الفرد سواء كان هذا الحاكم محمد علي أو حفيده إسماعيل، ومن ثم تأثر دوره امتدادا وانحسارا حسب تقلب الأحوال السياسية واختلاف مشارب الحكام، نجد فوكوزاوا يحتفظ لنفسه بالاستقلال التام عن السلطة ويصرف جهوده لإقامة مشروعه التعليمي الخاص، وصحيفته الخاصة، ويعيش من عائد مؤلفاته التي درت عليه الكثير بسبب ارتفاع نسبة القراء في اليابان ومحدودية نسبة الأمية التي تلاشت تماما عند نهاية القرن التاسع عشر، وبذلك أتيحت لفوكوزاوا فرصة الحركة الحرة والاختيار الحر التي لم تتح للطهطاوي.

وعلى كل، كان لكل من الرجلين دور مميز في ريادة حركة التنوير في بلاده، وترك كل منهما أثرا كبيرا في تطور الفكر الحديث والثقافة الوطنية في بلاده على نحو ما سنرى في الفصول التالية.

هوامش الفصل الأول

(١) اعتمدنا بصفة أساسية على الترجمة الذاتية لفوكوزاوا وعلى كتاب كارمن بلاكر أنظر:

Fukuzawa Yukichi. The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, tras. Eiichi Kiyooka, Columbia Univ Press 1968; Carmen Blaker The Japanese Enlightenment A study. Cambridge Univ. Press 1964.

(2) The Autobiography, P. 19.

(3) Blaker, Op. cit., P. 4.

(4) The Autobiography, PP. 97-98.

(5) Ibid., P. 114.

(6) Ibid., P. 116.

(7) Ibid., P. 117.

(8) Wayne H. Oxford. The speeches of Fukuzawa. A translation and a critical Study. The Hokuseido Press. Tokyo 1973. P. 14.

(9) The Autibiography, P. 125.

(10) Blacker, P. 6.

(11) The Autobiography, P. 133.

(12) Ibid., P. 142.

(13) Balcher, P. 8.

(14) The Autobiography, P. 119.

(15) Ibid., PP. 119-200.

(16) Ibid.,PP. 210-11.

(17) Ibid., PP. 213.

(18) Oxford, P. 16.

(19) The Autobiography, P. 214.

(20) Ibid., P. 214.

(21) Blacker, P. 19.

(22) Oxford, P. 16.

(23) Ibid., P. 17.

(24) The Autobiography, PP. 219-20.

(25) Ibid., PP 223-24.

(26) Shunraku Nishikawa, Profiles of Educator, Fukuzawa Yukichi (1835-1901, UNESCO Magazine 1990, PP. 19-20.

(27) Fukuzawa Yukichi, On Education, trans. Eiichi Kiyooka, Tokyo Univ, Press 1985, The Introduction.

(28) The Autoliography, P 264.

(٢٩) أنظر قائمة بمؤلفات فوكوزاوا المنشورة في:

Oxford, Appendix C, PP. 278-281.

(30) Blacker, PP. 11-12.

(٣١) انظر مقدمة دافيد دلوورث في:

Fukuzawa Yukichi Enconragement of Learning, Sophia Univ. Tokyo 1969.

(٣٢) انظر حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاعة بك رافع الطهطاوى، القاهرة ١٩٥٨. التراجم الأخرى لرفاعة الطهطاوى يمكن مراجعتها في:

إبراهيم عبده: تاريخ الوقائع المصرية، ط٣، القاهرة ١٩٤٢؛ عبد اللطيف حمزة: أدب المقالة الصحفية في مصر، جـ١، ط٣، القاهرة ١٩٥٨؛ جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٨؛ ولنفس المؤلف: تاريخ الترجمة والحركة الثقافة في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٥١؛ وكذلك رفاعة الطهطاوى زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد على، القاهرة ١٩٤٦، أحمد بدوى ! رفاعة الطهطاوى بك، القاهرة ١٩٤٦؛ حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى، رائد فكرة وإمام نهضة، أعلام العرب ٥٣، القاهرة د. ت.

(٣٣) صالح مجدى، ص ٢٢٠، ص٢٣.

(٣٤) حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، القاهرة د. ت جـ٢، ص ص٢٢٥ - ٢٢٦.

(٣٥) حسن العطار: حاشية على شرح الخبيصى، القاهرة د. ت، ص٢٥٨.

(٣٦) صالح مجدى، ص٢٥.

(٣٧) نفس المرجع، ص ٢٩، ص٣٩.

(38) Hourani, Albert, Arabic Thought in Liberal Age 1798-1939, Oxford Univ. Press 1962, P. 25.

(٣٩) الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص ١٨٩، ٣١٩، ٣٣٦.

(٤٠) صالح مجدى، ص٣٦؛ جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة، ص٣٢.

(41) Abu-Lughod, Ibrahim, Arab discovery of Europe, Priceton Press 1963, PP 50-51.

(42) Ibid., PP. 77-78.

(43) Houraui, Albert, P. 71.

(٤٤) الطهطاوى: تخليص الإبريز، ص٢.

(٤٥) للمزيد من التفاصيل حول مدرسة الألسن راجع: أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم فى عصر محمد على، ص ٣١٩ - ٣٤٤.

(٤٦) المرجع السابق، ص٣٣٩؛ الشيال: المرجع السابق، ص١٤٧.

(٤٧) إبراهيم عبده: المرجع السابق، ص ٣٤، ٤٨-٤٩.

(٤٨) أحمد عزت عبد الكريم، ص ٥٨؛ Abu-Lughod, PP. 42-3.

(٤٩) الشيال، المرجع السابق، ١٤٢-١٤٤.

(50) Houraui, Albert, Op. cit, PP. 73-4.

(٥١) محمود فهمى حجازى: أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى، القاهرة ١٩٧٤، ص٣٠.

(52) Abu-Lughod, PP 42-44.

(٥٣) محمود فهمى حجازى: المرجع السابق، ص ٣١-٣٢.

(54) Hourani, Albert, Op. cit., P. 80.

الفصل الثانى

النظام السياسى الجديد

اهتم كل من فوكوزاوا والطهطاوى فى مجال الفكر السياسى بإعادة النظر بالأفكار التقليدية التى تبرر سلطة الحاكم والحكومة من أجل دفع عجلة التقدم إلى الأمام فى عملية تكوين الدولة الحديثة. وبالنسبة لليابان كانت فكرة الميبون Meibun وما اتصل بها من الخضوع للسلطة حددت علاقة الحاكم بالمحكوم على نحو مناظر لعلاقة الآباء بأطفالهم والزوج بزوجته فى إطار التقاليد اليابانية المتوارثة، ومن ثم مارس الحكام سلطة أبوية مطلقة على المحكومين [1]. وساد الاعتقاد بأن البشر غير متساوين فى المنزلة وأن المجتمع مجتمع هرمى تراتبى بطبعة. وأن تساوى الرءوس بين الناس ينتج عنه الفوضى والاضطراب وتضمن الإطار السياسى للكنفوشيه فكرة تفويض السماء (Temmei) التى يستمد منها الحاكم حقه المقدس فى ممارسة الحكم طالما كان يلتزم بمنظومة القواعد الخلقية فإذا خرج عليها يفقد تلقائيا تفويض السماء التى تمنحه لسواه ومن ثم يفقد سلطته. ولكن فى النموذج اليابانى لم يكن هناك ما يبرر

خلع الحاكم الظالم تطبيقا لفكرة تفويض السماء بل إن سلطة الحاكم امتدت لتطول مختلف مظاهر حياة المحكومين لا حدود لها مثلما كانت سلطة الأب على أبنائه لا تعرف حدودا[٢].

وفى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية كانت الشريعة تنظم علاقة الناس ببعضهم البعض وكذلك علاقتهم با لله واعتبر المسلمون جميعا - نظريا - سواسية فى المجتمع لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات ولكن من الناحية الفعلية كان التمايز موجودا بين الناس كما كان لكل فرد موقعه المحدد فى الهرم الاجتماعى، واعتبر الحكام أنفسهم يستمدون حكمهم من إرادة ا لله لا معقب عليهم إلا ا لله ولا رقيب عليهم إلا ضمائرهم، والتزم الناس بطاعة الحكام مثل التزامهم بطاعة ا لله، وكانت هذه الطاعة - نظريا - ليست طاعة سلبية أو غير مشروطة فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ولا طاعة لحاكم إذا خرج عن حدود الشرع، غير أن الطاعة ما لبثت أن أصبحت حقا مطلقا للحكام على المحكومين، واعتبر الحاكم الظالم أفضل من شيوع الفوضى فى المجتمع فى حالة غيابه. ورغم أن الحاكم كان ملزما - نظريا - باستشارة أهل الرأى فى المجتمع قبل اتخاذ قراره وما أحاط بذلك من غموض يتصل بكيفية ممارسة الشورى ومدى التزام الحاكم بها، فإن تطبيق هذا المبدأ لم يكن موضع الاعتبار بل رأى المفكرون المسلمون أن وجود الحاكم ضرورى لإقامة العدل، وعده بعضهم ظل ا لله على الأرض الذى يجب أن يخضع الناس له مهما صدر عنه[٣].

ولما كان ذلك الموروث السياسى التقليدى يقف حجر عثرة أمام تطور النظام السياسى فى الدولة الحديثة فقد وقع على عاتق رائدى التنوير فى اليابان ومصر فوكوزاوا والطهطاوى مراجعة ذلك الموروث الثقافى السياسى لفتح الطريق أمام تطور أداة الحكم فى الدولة الحديثة.

فوكوزاوا يوكيتشي:

فالنسبة لليابان نجد العبارات الأولى فى القسم الأول من كتاب فوكوزاوا "تشجيع التعليم" على النحو التالى: "لقد قيل إن السماء لا تخلق إنسانا يعلو على غيره أو إنسانا أدنى من غيره لأن ذلك يعنى أن الناس عندما ولدوا كانوا سواسية لا فرق بينهم فى المنزلة"(٤).

بتلك العبارات نأى فوكوزاوا بنفسه تماما عن جوهر الفكر السياسى التقليدى فقد كانت هناك فجوة كبيرة بين الأفكار التقليدية المتعلقة بالحكومة وتبرير سلطتها، وأخذ فوكوزاوا على عاتقه نشر الأفكار الخاصة بالمساواة، وأكد أن التفاوت فى الثروات بين الناس إنما جاء نتيجة عملهم وليس بقرار من السماء لأن الثروة والقوة والعظمة كلها أمور تلعب دورا فعالا فى تغيير أحوال الناس ومن ثم يجب على الناس، أن يحبوا بعضهم بعضا، وأن يحترم بعضهم بعضا فمن حق كل إنسان أن يمارس واجباته وأن ينال ما يشتهيه

طالما أن ذلك لا يمس حقوق الآخرين ولتوضيح ذلك كتب فوكوزاوا: ":إذا أمعنا النظر في التوازن بين العلاقات الإنسانية فسنكتشف أن الناس جميعا متساوون قد يختلفون في المظهر ولكن المساواة إنما تكون في الحقوق، وقد تكون هناك اختلافات بين البشر من حيث المظاهر الخارجية كالغنى والفقر والقوة والضعف والذكاء والغباء ومهما كانت أوجه الاختلاف بين الناس كالاختلاف بين السحب في عنان السماء والأوحال في الأرض فإن ذلك لا يبرر التمييز بين الناس في الحقوق فهم فيها سواسية وهي التي لا تعرف تفرقه بين عظيم وحقير"(٥).

وإلى جانب ذلك أكد فوكوزاوا أن المظاهر الخارجية للثروة الوطنية والنفوذ لا تتحدد بقرار من السماء بل تأتي نتاجا لما يبذله الناس من جهد "إذا قام اليابانيون بالسعي سعيا جادا لتحصيل العلم والمعرفة من أجل تحقيق استقلالهم الشخصي وإثراء أمتهم وتقويتها فلماذا نخشى الدول الغربية؟ إننا سنحقق استقلالنا الوطني إذا نجحنا في تحقيق الاستقلال الشخصي لكل فرد ياباني ولكن إذا كان أفراد الأمة لا يتمتعون بروح الاستقلال فإن حق الأمة في الاستقلال لا يمكن أن يصبح حقيقة واقعة"(٦).

وبذلك عبر فوكوزاوا عن المبادئ الأساسية للعصر الحديث بعبارات بسيطة يستطيع كل قارئ أن يفهمها، فكيف يستطيع من لا يقدرون على الاعتماد على أنفسهم والاستقلال عن غيرهم أن

يتمسكوا بحقهم بالاستقلال عن التبعية للأجانب؟[٧] "يجب أن تسود اليابان روح الاستقلال إذا كان علينا أن ندافع عن بلادنا ضد التهديد الأجنبي فعلى كل فرد أن يتحمل مسئوليته تجاه الأمة بغض النظر عن وضعه أو مكانته يجب علينا أن نتعامل مع التراب الوطني تعاملنا مع بيوتنا وأن نضحي بأرواحنا وأموالنا من أجل الوطن كذلك ما تمليه علينا واجباتنا الوطنية"[٨].

ومن أجل تلك الأهداف الوطنية يجب أن يحرص الناس على استقلالهم الشخصي وأن يساعدوا غيرهم على ذلك فتحرير الإنسان وحصوله على نصيبه من أفراح الوطن وأتراحه أفضل كثيراً من مبادرة الحكام الذين يخضعون الأغلبية لمشيئتهم ويتحملون وحدهم أعباء الحكم[٩].

ولم يمض وقت طويل حتى قام عدد كبير من الناس الذين تأثروا بأفكار فوكوزاوا في تنظيم الحركة المطالبة بالحرية وحقوق الشعب التي كان هدفها نشر روح الحرية في البلاد ولكن فوكوزاوا نفسه اتبع سبيل التوفيق مع الحكومة الذى ينعكس على منطقه الخاص بالعلاقة التعاقدية بين الحكومة والشعب[١٠].

وحدث ذلك عندما حاول فوكوزاوا أن يطبق فكرة القانون الطبيعي التي قامت عليها نظرية العقد الاجتماعي على الأوضاع القائمة في اليابان فكتب يقول: "تقع على عاتق كل مواطن مسئوليتان أولاهما الخضوع للحكومة بعقلية الضيف، وثانيتهما أن

يتحد مع غيره من المواطنين في صيغة من صيغ المشاركة يقال لها الأمة للعمل على تطبيق قوانين الأمة. وحتى يواجه المواطنون مهمتهم الأولى بعقلية الضيوف، فإن عليهم أن يحترموا قوانين البلاد وألا ينسوا مبادئ المساواة، فإذا كنت لا أريد أن يعتدى أحد على حقوقى فلا يجب أن أمس حقوق الآخرين. فإذا نظرنا إلى وضع المواطنين كسادة فإن ذلك لا يعنى أن أبناء الأمة جميعا قد أصبحوا حكاما، لأن ذلك ما تنوء به كواهل الفرد وما لا يستطيع أن يمارسه جميع الأفراد ومن ثم يركنون هذه المهمة إلى الحكومة التى تتعهد بخدمة الشعب وبذلك يصبح الشعب هو السيد وهو الرئيس وتعد الحكومة ممثلة له تدير أمور الوطن لحسابه"(١١).

كانت الفكرة القائلة بأن الحكومة قد جاءت نتيجة علاقة تعاقدية مع الشعب تعد فكرة ثورية لأنها تقوم على افتراض أن حقوق السيادة للشعب وحده - كما أن ذلك يعنى أن تلك الحكومة يمكن تغييرها فى أى وقت (١٢). ولكن فوكوزاوا دعا إلى استمرار الحكومة والقبول بدرجة معينة من الخضوع لها ونبذ المقاومة العنيفة الموجهة ضد الحكم الظالم وبعد أن ناقش الخيارات الثلاثة الممكنة.. الخضوع والمقاومة المسلحة والتضحية بالنفس من أجل تحقيق مبدأ العدالة رأى أن الخيار الثالث هو الخيار الأفضل، وفى ذلك يقول.. "إذا وقع ضغط متزن على الحكومة فإن ذلك لن يلحق الضرر بالإدارة الجيدة القائمة أو بالقانون وبذلك ما لا يمكن إنجازه هذا العام يصبح هناك فرصة لإنجازه فى العام التالى أضف إلى

ذلك أن المقاومة المسلحة للحكومة قد تؤدى إلى تحطيم مائة شئ من أجل تحقيق هدف واحد، ولكن المطالبة المتعقلة بالإصلاح تؤدى إلى إزاحة المساوئ جانبا دون التسبب فى المزيد من المشاكل، ولما كان الغرض من ذلك وضع نهاية لمظالم الحكم فإن النقد يتوقف بمجرد عودة الحكومة إلى طريق الصواب، كما أن اللجوء إلى المقاومة المسلحة يؤدى إلى شيوع الغضب والعنف المضاد فبدلا من أن تعيد الحكومة النظر فى المساوئ تتمسك بموقفها ويزداد طغيانها. ولما كانت الحكومة الظالمة ورجالها من أبناء الأمة ذاتها فإن حرص مواطنيهم على الدعوة إلى الحق فى صورة سلمية واستعدادهم للتضحية بأرواحهم من أجل مبادئ العدالة تؤدى إلى كسب رجال الحكم إلى جانبهم وبمجرد أن يحدث ذلك فإنهم سوف يرجعون عن غيهم ويتخلصون من عنجهيتهم ويصلحون من شأن طريقتهم فى الأداء" (١٣).

هذا الاتجاه التوفيقى مع الحكومة لا صلة له بنظرية العقد الاجتماعى، ولكننا عندما نأخذ فى اعتبارنا السياق والأوضاع التاريخية التى كتبت فى ظلها تلك المقالات عام ١٨٧٤ عندما كانت هناك دعوة لإقامة مجلس نيابى تزعمتها حركة الحرية وحقوق الشعب، فإن الأفكار التى طرحها فوكوزاوا بدت وكأنها تراجع تكتيكى عن نظرية العقد الاجتماعى تماشيا مع الوضع السياسى الراهن عندئذ. فقد عالج بشئ من التفصيل العلاقة بين الحكومة والشعب واعتبر أن الخلاف حول نقاط بعينها وتفسير تلك النقاط

يساهم فى تدعيم النظام الاجتماعى وإصلاح أحوال الحكومة من خلال إصدار القوانين الوطنية[١٤]، ولكنه لم يلمس من قريب أو بعيد قضية الطريقة التى تكسب بها الحكومة ثقة الشعب وتحصل من خلالها على تفويضه والمجال الذى يدور حوله الجدل مع الحكومة (المجلس النيابى مثلا) كما أنه لم يوضح الإطار القانونى الذى تلتزم به الحكومة فيما أسماه بالقوانين الوطنية (مثل الدستور الذى تقبل به الأمة) وبدلا من ذلك ركز فوكوزاوا على فكرة الواجب التى تجعل التزام الناس بقوانين الدولة تحمل قدرا من التسامح نحو طغ... الحكم طالما ظل الناس ملتزمين بالدعوة إلى التعقل والمطالبة بالعدل[١٥].

ورغم أن عددا كبيرا من الزعماء الرئيسيين لحركة الحرية وحقوق الشعب كانوا متأثرين بأفكار فوكوزاوا الخاصة بالمساواة الاجتماعية وبالعقد الاجتماعى، فإن فوكوزاوا أبدى نفورا من الحركة بنفس الدرجة، ففى سلسلة المقالات التى نشرها بعنوان (الدايت الوطنى والظروف التى أدت إلى قيامه) وصف دعاة الحرية وحقوق الشعب بأنهم مجموعة من الانتهازيين الذين يتطلعون إلى الحصول على المناصب الحكومية وقال فى هذا الصدد: "إنى مضطر أن أعلن أن اليابان مازالت تفتقر إلى حركة حقيقية لحقوق الشعب، وأن ذلك الجدل المزعج الذى نسمعه من وقت لآخر ليس إلا محاولات من جانب الساموراى العاطلين والمثقفين الذين أصابهم الإحباط بعدم توليهم مناصب بالحكومة فأخذوا يسببون لها الإزعاج

بإثارة مشاكل مصطنعة وإننى أرى أن أولئك الناس لا حول لهم ولا قوة ولا قبل لهم بمواجهة الحكومة وحتى لو لجأوا إلى إثارة الشعب فإن حركتهم كالتراب تذروه الرياح"(١٦).

وفى نفس تلك المجموعة من المقالات ذكر فوكوزاوا أن الدايت لا يمكن أن يقام تحت ضغط أناس من خارج الحكومة ولكن رغبة رجال الحكومة هى التى أدت إلى قيامه لأن الدايت لا يسبب ضررا للأسرة الامبراطورية لأنها تختلف عن ملوك البلاد الأخرى فقد خلقوا ملوكا قبل أن توجد اليابان نفسها وسوف يظلون كذلك إلى الأبد فهم يتمتعون بالقداسة (١٧).

ولكن هذا التقدير للبيت الامبراطورى الذى عبر عنه فوكوزاوا كان له ما يبرره فقد رأى فى البيت الامبراطورى رمزا للأمة اليابانية وللشخصية القومية أمام العالم الخارجى فى ذلك يقول: "يجب أن يظل البيت الامبراطورى رمزا للأمة يوجه أرواح جنودهم فى الجيش والبحرية ويحدد الغاية لتضحياتهم ويعمل على رفع مستوى الأمة الأخلاقى ويقود عملية التشجيع على التعليم والاعتراف بالعلماء المتميزين لدعم استقلال التعليم وتشجيع الفنون من أجل إثراء الحضارة"(١٨).

ونخلص من ذلك أن فوكوزاوا رأى فى البيت الامبراطورى الحارس الأمين للثقافة اليابانية عامة الذى يجب أن يظل بمنأى عن السياسة، ومن ثم يعكس بطريقة غير مباشرة وجهة النظر الليبرالية فى السلطة.

وعلى كل، كان فوكوزاوا يعارض التعجل فى إقامة المجلس النيابى أو الإطاحة بالحكومة الأوتقراطية على يد حركة الحرية وحقوق الشعب، واعتبر نظام مايجى حكما تقدميا ودعا إلى إقامة نوع من التوازن بين الحكومة والشعب [١٩].

وأيقن فوكوزاوا أن إغفال أهمية تحقيق ذلك التوازن سوف يؤدى إلى إضعاف اليابان لأن الناس قد اعتادوا الخضوع للحكومة وافتقدوا روح الاستقلال، ومن ثم أخطأوا كثيرا فى تقديرهم المبالغ فيه لأهمية دورهم فى مقابل دور الحكومة، وتصوروا أن الحكومة تحسن أداء الأشياء أكثر منهم، وأن عليهم أن يتركوا المسائل المهمة للحكومة لتتولى معالجتها. وعندما تشتعل فيهم الرغبة فى أن يأخذوا الأمور فى أيديهم فإنهم يتصورون أن عليهم أن يصبحوا حكاما حتى يحققوا ما يريدون، وقد يذهب العلماء المستقلون إلى حد مناقشة كل المسائل المتصلة بالتجارة والدين واللغة والتعليم ومختلف الأنشطة التى تدخل فى مجال الشعب، ولكن اتخاذ الإجراءات بشأن تلك الأمور يجب أن يترك للحكومة [٢٠].

وذهب فوكوزاوا إلى أن مهام الحكومة يجب أن تقتصر على الأمور العسكرية كالحرب والسلام وإصدار القوانين التى تهدف إلى حفظ النظام فى البلاد وحماية مصالح الشعب للحيولة دون وقوع ما يسئ إليهم، وقد تصدر أحيانا القوانين التى تخدم مصالح الشعب وتزيح العقبات التى تقف فى طريق تقدمه ويؤدى رجال الحكومة

واجباتهم شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من أبناء الشعب، ولكن ذلك لا يعنى أنهم يجب أن يعاملوا معاملة خاصة من الإجلال والتقدير طالما أن تلك المعاملة لا يحظى بها غيرهم من أبناء الشعب الذين يؤدون واجباتهم فى مجالات عملهم فليس هناك ما يلزم الناس أمام الحكومة سوى سدادهم للضرائب فى مقابل حفظ الحكومة للأمن والنظام.

ويترتب على ذلك أن يمارس الناس مختلف الأنشطة التى تقع خارج مجال الحكومة كالتجارة والصناعة واستصلاح الأراضى والنقل والتعليم والنشر والصحافة وغير ذلك من ألوان النشاط التى لا تدخل فى اختصاص الحكومة، وأنه من الضرورى ألا تتداخل المجالات فى بعضها البعض: مجال الحكومة والمجالات الخاصة كالدين والتعليم والصناعة والزراعة والتجارة، كما أن الشعب لابد أن ينأى بنفسه عن مجال الحكومة فلا يعطى لنفسه حق إصدار القوانين.

وبرر فوكوزاوا تلك الأفكار بأن التوازن الدقيق بين الحكومة والشعب سر من أسرار التقدم الحضارى فالأنشطة التى تقع فى مجال الشعب لابد أن تتزايد وتتنوع وأن تكون مثارا للجدل والتجربة والحيوية والمبادرة والتقدم، أما مجال الحكومة فيتمثل فى عدم استخدام السلطة للحد من الحركة فى مجال الشعب أو تبديد حيويته [٢١].

وتماشيا مع موقفه التوفيقى وفكرة التوازن بين الحكومة والناس ذهب فوكوزاوا إلى أن أطر الحكومة سوف تتطور تدريجيا نحو تحقيق الانتقال من الأوتوقراطية إلى الديمقراطية وفي ذلك يقول: "إن الدراسة الدقيقة للأمور السياسية سوف تبين لنا أنه لا توجد قوة تحول دون تحول الأوتقراطية إلى الحرية، فكما تجرى المياه من أعلى إلى أسفل فلابد أن يحدث ما يغير من مجراه، وتشير الحقائق التى لا مراء إلى فيها أن الاتجاهات التى طال أمدها عبر آلاف السنين إلى أن الملكية تفسح الطريق للديمقراطية والاستبداد يفسح الطريق لليبرالية[٢٢]".

ويرتبط بهذا الاتجاه التطورى عند فوكوزاوا أفكاره الخاصة بعلاقة اليابان بغيرها من الأمم، فقد دعا فى البداية إلى فتح أبواب اليابان للتعامل مع الأجانب ولكنه ما لبث أن أبدى مخاوفه من مخاطر العدوان الأجنبى. وذهب عام ١٨٧٦ إلى أن العلاقات بين الأمم لا تخضع لقاعدة المساواة التى تحكم العلاقات بين البشر، لأن الدول لا تفوِّت الفرصة التى تتاح لها دون أن تحقق من ورائها مغنما على حساب غيرها، ومن ثم تصبح مجموعة من المدافع أجدى نفعا من مئات المجلدات فى القانون الدولى. وفى العام التالى ذكر أن الأمة لا ترقى فوق غيرها من الأمم لأن الحق فى جانبها، وإنما يكون الحق فى جانبها عندما تعلو على غيرها من الأمم، وأنه يصعب تصديق أن القانون الدولى تخضع له جميع الأمم دون تمييز إذا نظرنا إلى الطريقة التى تتعامل بها الدول الغربية مع البلاد الشرقية. وابتداء من عام

١٨٨٢ وحتى نهاية الحرب الصينية اليابانية ركز فوكوزاوا جهـوده على إقناع الشعب بأهمية قوة الدولة[٢٣].

وإذا كان موقف فوكوزاوا السلبى من حركـة الحريـة وحقـوق الشعب لصالح تقوية الدولة فى تلك الفترة يبدو موقفـا غريبـا، فـإن السياسة التى رأى أن تتبعها اليابـان تجاه الـدول الآسـيوية الأخـرى كانت امبريالية خالصة، فدعا إلى ضرورة أن تتحـد البـلاد الآسـيوية معا لمقاومة الغرب ولما كانت اليابـان هـى الدولـة الوحيـدة القـادرة على قيادة بلاد الشرق الأقصى، فإن على اليابان أن تبسط جناحهـا على البلاد الآسيوية الأخرى لتحميها من الغرب. وفى عام ١٨٨٥ نشر فوكوزاوا مقالا بعنوان "افـتراق السـبل مـع آسيا" طـالب فيـه بضرورة أن تنأى اليابان بنفسها عن أصدقاء السـوء فـى آسـيا، وأن السياسة اليابانية يجـب ألا تضيـع الوقـت فـى انتظـار نهـوض البـلاد المجاورة لها لتشترك معها فىتنميـة آسـيا، وأنـه يجـب عليهـا أن تنـال نصيبها من تلك البلاد شأنها فى ذلك شأن الدول الغربية المتحضـرة وأنه ليس لزاما عليها أن تقدم اعترافا قانونيا بـالصين وكوريـا لمجـرد كونهم بلادا مجاورة، بل يجـب أن تعـاملهم مثلمـا يعـاملهم الغـرب، لأن الصحبة السيئة تجلب السمعة السيئة ولذلك يجب علـى اليابـان أن تنأى بنفسها عن أصدقاء السوء فى شرق آسيا[٢٤].

وبعبـارة أخـرى، فـإن فوكـوزاوا غـير مـن آرائـه ليـبرر حركـة التوسع الخارجى على حساب الجيران بأن اليابان "المتحضرة" عليهـا

أن تعمل على تحضير جيرانها المتبربرين فى شرق آسيا. وبعد ذلك بعشر سنوات نجحت اليابان فى إلحاق الهزيمة بالصين فامتلأ فوكوزاوا بالبهجة والسرور وكتب يبشر مواطنيه بأن نظام مايجى قد حقق أهدافه وأن ذلك النصر كان نصرا للحضارة اليابانية (٢٥).

ورغم أن فوكوزاوا لم يشغل أى منصب حكومى طوال حياته فقد لعب دورا هاما فى تدعيم نظام مايجى من خلال تبريره لسياسة الحكومة ولكنه انفرد بين غيره من رجال العصر بالدعوة إلى الاستقلال الوطنى والاعتماد على الذات واحترام النفس وتنقية الموروث الثقافى ورفض القيم التى تدعم استبداد الحكم على حساب الشعب(٢٦).

رفاعة الطهطاوى:

ربما كانت أكثر مظاهر التنظيم السياسى أهمية عند فوكوزاوا والطهطاوى هو المبدأ الأوروبى الخاص بسيادة القانون وارتكان الحكم إليه. وفى حالة الطهطاوى نجده يلاحظ أن السمات المميزة للحكومة الأوروبية هى دستوريتها بغض النظر عن نوع نظام الحكم. ولاحظ أيضا وجود فصل واضح بين مختلف فروع السلطة تطبيقا لمبدأ الفصل بين السلطات.

وحتى يبين النظام السياسى الأوروبى بإيضاح ترجم الطهطاوى الدستور الفرنسى وأضاف إليه شروحا لمعانيه وطرق تطبيقه، فكانت

تلك هى المرة الأولى التى ينشر فيها مثل هـذا النص باللغة العربية كما كانت المرة الأولى التى يتعرف فيها القراء العرب على طريقة عمل النظام السياسى فى الغرب. ولما كانت تلك الوثيقة غريبة فى محتواها على الثقافة العربية فقد وجد الطهطاوى نفسه مضطرا إلى إضافة الكثير من الشروح والتعليقات(٢٧).

ومن خلال ترجمته للدستور تناول عدة أفكار كانت مجهولة بالنسبة للثقافة العربية. ومن ذلك مثلا الحريات الأساسية التى نص عليها الدستور الفرنسى وقام الطهطاوى بشرحها على النحو التالى: "الفرنساوية مستوون فى الأحكام على اختلافهم فى العظم والمنصب والشرف والغنى فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا فى الاجتماع الإنسانى والتحضر فقط لا فى الشريعة، لذلك كان جميعهم يقبل فى المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا فى الصور المذكورة فى كتب الأحكام...

ومن الأشياء التى ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذى يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب كل من تعرض لعابد فى عبادته ولا يجوز وقف شئ على الكنائس أو إهداء شئ لها إلا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوى له أن يبدى رأيه فى مادة السياسات أو فى مادة الأديان بشرط ألا يخل

بالانتظام المذكور في كتب الأحكام، كل الأملاك على الإطلاق حرم لا تهتك، فلا يكره إنسان أبدا على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذه قبل التخلية قيمته، والمحكمة هي التي تحكم بذلك"[٢٨].

لقد كانت بعض الأفكار الأساسية في النظام السياسي الفرنسي لا تبدو غريبة على الطهطاوي الذي شب على الفكر السياسي الإسلامي من حيث تحقيق الفرد لذاته في إطار الجماعة، واتخاذ مبدأ العدل أداة لتحقيق الصالح العام، والتزام الحكم بتوفير أسباب الحياة للناس. ولكن كانت هناك أفكار جديدة أخرى نستطيع أن نلمس تأثيرها في كتابات الطهطاوي منها أنه يجب على الناس أن يشاركوا مشاركة فعالة في الحكم وأنه يجب أن يعدوا لذلك وأن القوانين يجب أن تتغير بتغير الظروف لأن ما يصلح منه في زمان ومكان معين قد لا يصلح في غيرهما. ونجده أيضا يستمد فكرته عن الأمة من أفكار مونتسكيو الذي أكد أهمية الأحوال الجغرافية في صياغة القوانين، وذلك يعني أن المجتمع يحده موقع جغرافي معين وأنه يأتي نتاج العيش في مكان واحد. وأن قيام وسقوط الدول مرده إلى أسباب بعينها يمكن أن نجدها في روح الأمة وأن حب الوطن يمثل ركيزة كل الفضائل السياسية والعكس بالعكس، ولم تكن تلك أفكارا مجردة يطرحها الطهطاوي بل كانت تعبر عن يقينه لأهميتها واقتناعه بها فهو عندما يصف تجربته في باريس نجده يركز على ما يرى فيه النفع لبلاده[٢٩].

ولم تكن أفكار الطهطاوى في المجتمع وفى الدولة مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية، ولا مجرد انعكاس للأفكار التى اكتسبها فى باريس. ورغم اتباعه فى طرح تلك الأفكار الطريقة التقليدية، مستشهدا فى إثبات كل مسألة بالمأثور عن النبى والصحابة، وينظر إلى السلطة السياسية من خلال التفكير الإسلامى التقليدى، نجده يتوسع فى بعض النواحى توسعا كبيرا وخاصة فى النقاط التى أثارها وفى دلالة التطورات التى شاهدها فى فرنسا(٣٠).

ولم تكن فكرة الطهطاوى عن الدولة، بالرغم مما شاهده فى باريس، فكرة ليبراليي القرن التاسع عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة، فهو يحاول النظر فى الأسس النظرية للفكر السياسى الأوروبى فى ضوء الإسلام، فيرى أن الحكومة ضرورية للمجتمع لا حياة له بدونها: "فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلا بروحه"، فهو يرسم لنا تصوره لركنى الدولة، وضرورة وجود "القوة الحاكمة" ضمانا للاستقرار ولانتظام العلاقات بين أفراد "القوة المحكومة"، فإذا كانت القوة الحاكمة "جالبة للمصالح دارئة للمفاسد"، فإن القوة المحكومة هى "القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان فى معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخرى" فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع، لكل وظائفه ومجاله، فليس الناس ملكا للحكومة، ولكنهم أحرار لهم حق التمتع بخيرات بلادهم(٣١).

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون في يد "الشعب" فلم تكن غائبة عن ذهنه بحكم قراءاته المختلفة في الفكر السياسي الغربي، وتجربته الشخصية في باريس، فقد شاهد ثورة ١٨٣٠ ووصفها وصفا مطولا في "تخليص الإبريز". غير أن الفكرة – في نظره – لا تتلاءم مع ظروف مصر التي كان يحكمها حاكم أوتقراطي مسلم، ولم يكن هناك أمل في الإصلاح إلا إذا قام الحاكم الأوتقراطي باستخدام سلطته استخداما رشيدا(٣٢).

وإذا كان الطهطاوي قد قبل بسلطة الحاكم الفرد، إلا أنه كان حريصا على إبراز الحدود على تلك السلطة التي تفرضها الشريعة التي تعلو فوق الحاكم نفسه، كما تفرضها القواعد الخلقية، وعندما شرح الفكرة الإسلامية التي تضع الشريعة فوق الحاكم، نجده يستعير فكرة الفصل بين السلطات التي قال بها مونتسكيو فيرى أن أعباء الحكم لا يستطيع حملها فرد واحد، ولذلك وجب على الحاكم أن يفوض سلطاته للمجالس التي تقام لهذا الغرض وللمحاكم، فرغم ما للحاكم من امتيازات تقع على كاهله واجبات نحو رعاياه، غير أنه يتولى الحكم بإرادة ا لله ويعد مسئولا أمامه سبحانه وتعالى عن أعماله، غير أنه يجب أن يستعين بالعلماء الذين يقدمون له المشورة، وهو هنا يوسع مفهوم "العلماء" فلا يجعله مقصوراً على علماء الدين بل يشمل العلماء في مختلف مجالات المعرفة(٣٣).

ويذهب الطهطاوي إلى أن العلاقة بين الحاكم والرعية تقوم على

الحقوق والواجبات فللحاكم على الناس حق الطاعة، غير أنه يجب في مقابل ذلك أن يؤدى واجباته تجاههم، ومن ثم وجب على الرعايا أن يعرفوا الشريعة حق المعرفة لحماية حقوقهم، كما عليهم أن يعرفوا القوانين المدنية والإجراءات الحكومية. أما واجب الحكومة فيتمثل فى إقامة العدل وتحقيق المساواة والحرية وحماية أرواح الناس وممتلكاتهم وفقا للشريعة ويجب على الحاكم الخضوع لأحكام الشريعة فى كل ما اتصل بشئون الناس[٣٤].

وبالإضافة إلى ما للناس من حقوق تجاه الحكومة ذكر الطهطاوى نوعا آخر من الحقوق التى للشعب سماها "الحقوق المدنية" ويقصد بها "حقوق أهالى المملكة الواحدة بعضهم على بعض... (وهى ثمرة التعاهد بينهم) لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وماهم وما عليهم محافظة ومدافعة.." وقد أوضح الطهطاوى مفهوم الحقوق المدنية بالعبارة التالية: "هى حقوق العباد والأهالى الموجودين فى مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالى المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شئ لا يخالف شريعة البلاد وألا يعارضوه وأن ينكروا جميعا من يعارضه فى إجراء حريته بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام" فالحقوق المدنية – عنده – توجد فى إطار التضامن الاجتماعى بين المواطنين ومن ثم وجب عليهم جميعا

المحافظة عليها باعتبارها نوعا من التعاقد بين المواطنين قامت على أساسه الدولة(٣٥).

وفى إطار توضيحه للحقوق المدنية أيضا أبرز الطهطاوى فكرة حكومة البلدية، ولما كانت تلك الفكرة غريبة على الثقافة الإسلامية، فقد قدم الطهطاوى لها باستعراض تاريخ ذلك النوع من الإدارة فى أوروبا بل كان أول من أدخل مصطلح "البلدية" و"البلديات" فى اللغة العربية، ثم ينطلق من التعريف بتاريخ تلك الظاهرة السياسية فيروج للرابطة الوثيقة بين الحقوق المدنية والحقوق البلدية ويؤكد حق كل مدينة داخل الدولة فى إدارة أمورها بنفسها فيما اتصل بالمرافق والمدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية وجبايه الضرائب وغيرها من شئون محلية فى إطار القانون الذى ينظم أمور الدولة ككل(٣٦).

وتعكس فكرة الحكم الذاتى ممثلا فى إدارة البلديات الاتجاه التوفيقى فى الفكر السياسى عند الطهطاوى فرغم تأكيده لأهمية تركيز السلطة فى يد الحاكم الفرد وفى المؤسسات المركزية للدولة، يطرح فكرة الحكم الذاتى فى صورة البلديات، مما يعنى أن الطهطاوى كان يأمل فى التطور التدريجى للحكم الأوتقراطى من خلال اتساع نطاق البلديات بما تمثله من ليبرالية ومما يدعم هذا الرأى ما تكشف عنه المفاهيم التى طرحها لأفكار المساواة والحرية.

فعن المساواة يقول الطهطاوى أن الناس جميعا سواء بحكم

الطبيعة ولكن إذا نظرنا إلى ذلك نظرة فاحصة نجدهم يختلفون في القوة البدنية والقدرات العقلية والثروة غير أن الناس سواء أمام القانون بغض النظر عن تفاوت درجاتهم الاجتماعية وهم شركاء في الواجبات التي عليهم القيام بها نحو وطنهم، فيعني ذلك أن الطهطاوى يعلي من شأن المساواة القانونية ويعتبرها حق طبيعي للناس وليس منحة من حقا طبيعيا الدولة[٣٧].

وإذا كانت المساواة تمثل حجر الزاوية فى الحقوق المدنية للأمم المتحضرة فإن الحرية تعد جوهر الحقوق المدنية فى تلك الأمم وتعبر عن بلوغها درجة الاستقلال. ويعنى الطهطاوى بالحرية حق المواطنين فى التنقل وفى العمل طالما أن ذلك لا يتعارض مع حرية الآخرين، وأنه لا يجب وضع القيود التى تحد من حرية الناس وتقضى بتعرضهم للنفى أو غيره من العقوبات إلا فى إطار القانون وبحكم القضاء وتضمَّن مفهوم الحرية عنده أيضا حق المواطن فى التصرف فى ثروته وفى التعبير عن آرائه فى حدود القانون[٣٨].

وقد ميَّز الطهطاوى بين خمسة أنواع من الحرية: الحرية الطبيعية، وحرية التصرف والسلوك، والحرية الدينية، والحرية المدنية، والحرية السياسية. أما الحرية الطبيعية فتتمثل فى حق المواطن فى إشباع حاجاته الجسدية والبيولوجية وحرية السلوك تتعلق بالعادات والأخلاق التى تتصل بحياة الأفراد. والحرية الدينية تتمثل فى حرية الاعتقاد والرأى واعتناق المذاهب بما فى ذلك الأفكار السياسية، أما

الحرية المدنية فتتصل بحقوق المواطنين تجاه بعضهم البعض وتتضمن الالتزام بعدم المساس بحرية الغير. وفيما يتعلق بالحرية السياسية فقد اعتبرها الطهطاوى من خصائص الدولة التى عليها أن تحمى الملكية الخاصة وتضمن للمواطنين حريتهم، ورأى أن الضرائب والتجنيد العسكرى الذى تفرضهما الدولة نوع من الواجبات ولا تشكل قيدا على حرية المواطنين(٣٩).

وحرص الطهطاوى على أن يجعل تلك الأفكار التى طرحها لأول مرة على القارئ العربى مستساغه عنده، فأكد أنه لا يوجد فرق كبير بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ "القانون الطبيعى" الذى يرتكز إليه التشريع فى أوروبا الحديثة، مما يعنى إمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيرا يتفق مع حاجات العصر، وفى تبريره لذلك أبرز القاعدة الفقهية التى تذهب إلى أنه يجوز للمؤمن أن يقبل بتفسير لنص شرعى مستمد من مذهب آخر غير مذهبه اعتمادا على مبدأ المصلحة، ويستطرد الطهطاوى ليقرر أن من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء المصلحة التى تغيرت نتيجة الحاجات التى استحدثت، وحتى يتم ذلك على أكمل وجه فإن عليهم أن يتعرفوا على العالم الحديث وأن يدرسوا العلوم العقلية التى كان لها شأن كبير فى الحضارة الإسلامية من قبل (٤٠).

وعندما أكد الطهطاوى ضرورة تعرف العلماء على العلوم الحديثة وتبصر المواطنين بحقوقهم السياسية فإنه كان يشير بذلك إلى

أن طبيعة المجتمع ومهام الحكومة اختلفا عما كانا عليه من قبل، ولا ريب أنه قد قبل بالمبدأ الخاص بالاستقرار السياسى كما ورد فى الفقه الإسلامى وأن مهمة الحكومة رعاية أمور الجماعة فى إطار الشريعة، ولكننا نجد عند الطهطاوى فكرة التغير الجديدة كمبدأ للحياة الاجتماعية وفكرة الحكومة باعتبارها أداة ضرورية للتغيير، فقد ذهب الطهطاوى إلى أن للمجتمع غرضين أولهما الخضوع لارادة الله وثانيهما تحقيق الرفاهية فى الدنيا، وهذا الرأى ليس فيه جديد سوى المعنى الذى أعطاه الطهطاوى للرفاهية، فهى عنده تعنى التقدم على النحو الذى بلغته أوروبا فى القرن التاسع عشر. وعلى ذلك قامت الرفاهية على أساسين أولهما روحى يتعلق بالدين وبالفضائل الإنسانية، وثانيهما مادى يتعلق بالنشاط الاقتصادى الذى يخلق الثروة ويؤدى إلى تحسين أحوال الناس جميعا(٤١).

وكان الطهطاوى أول مفكر عربى يصوغ مصطلح "الوطن" ويستخلصه من إطار الموروث التاريخى لمفهوم الأمة الإسلامية ليضع بذلك بذرة الوعى القومى فى مصر. وكانت صياغة هذا المصطلح بمثابة علامة على تجاوز المفهوم الإسلامى التقليدى للأمة الذى ينحصر فيمن يدينون بالإسلام ولا يرتبط بوطن محدد، وهو المفهوم الذى كان شائعا – ولا يزال – فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية حتى بدأ مفهوم "القومية" يفد بعد منتصف القرن فى إطار التأثر بالفكر الغربى وتحدد مفهوم الوطن عند الطهطاوى بإطار جغرافى يقوم على رابطة وثيقة بين المكان والإنسان.

ويرد مصطلح "الوطن" كثيرا عند الطهطاوى فى "مناهج الألباب" وفى "المرشد الأمين" كما يتردد مفهوم "الوطنية" فى الكتابين وعندما استخدم الطهطاوى مصطلح "الوطن" فإنه كان يتخذ طابعا عاطفيا، وعبر مفهوم الوطنية عن الانتماء لوطن محدد وبذلك صاغ الطهطاوى - لأول مرة فى الثقافة العربية - هذا المفهوم الذى شكل حجر الزاوية فى بناء الفكرة القومية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر[٤٢].

وعندما طرح الطهطاوى فكرة الوطن والوطنية اتخذ فى ذلك مدخلا تقليديا، فيبدأ بالحديث الشريف "المسلم أخو المسلم..." ثم يضيف إليه أن كل ما يربط المؤمن بأخيه المؤمن يربط بين من يقيمون فى الوطن الواحد ويشتركون فى الحقوق المدنية. فالوطنية نوع من الأخوة يسمو على الأخوة فى الدين، فهناك التزام أخلاقى يربط بين من يشتركون فى وطن واحد يجعلهم يعملون على تنظيم شئونه وصون كرامته وتحقيق رفعته وإنماء ثرواته[٤٣].

وفى "المرشد الأمين" قدم الطهطاوى تعريفا للأمة بعد به كثيرا عن المفهوم الإسلامى التقليدى، فلم يجعل الدين من بين الأسس التى يجب أن تقوم عليها الأمة وذكر أن الأمة تناظر العرق، فهى جماعة من الناس يعيشون معا فى بلد واحد ويتحدثون لغة واحدة ويشتركون معا فى العادات والتقاليد والأخلاق ويخضعون لحكومة واحدة وقانون واحد. وأن مثل تلك الأمة يجب أن تتحلى بالشجاعة

والرزانة، وتتطلع إلى الرفعة والمجد وتقدير قيمة الاستقلال، وتحترم الأكفاء من حكامها وتخضع للقانون. بينما يعد الوطن بيتا لتلك العائلة ومن ثم وجب عليهم التضامن إذ يجب على الأمة أن تتحد لا أن تتفرق صفوفها وتتناقض أفكارها لأن ذلك قد يؤدى إلى النزاع والمواطنون يمثلون عائلة واحدة. والبغضاء يعرض سلامة البلاد للخطر(٤٤).

وبهذا المفهوم الجديد للأمة وضع الطهطاوى إطارا لما أصبح فيما بعد الفكرة القومية فى العالم العربى، ولكن عندما تحدث عن الوطنية لم يكن يقصد بذلك الشعور الذى يجمع بين المتحدثين بالعربية، ولكنه قصد به شعور المصريين بالانتماء إلا بلادهم. فمصر عنده كانت تمثل وطنا متميزا ممتدا فى أعماق التاريخ، واعتبر مصر الحديثة وريثة لمصر الفرعونية، وخلبت أمجاد مصر القديمة لبه حتى أنه كتب قصيدة فى مدح الفراعنة. ولم تكن مصر القديمة موضع الفخر عنده فحسب، بل كانت تعنى استمرارا للعناصر الحضارية والاجتماعية والخلقية والرخاء الاقتصادى الذى يجب أن تسعى مصر الحديثة إلى تحقيقه. وذهب الطهطاوى إلى أن مصر فقدت مجدها القديم بسبب خضوعها للحكم الأجنبى(٤٥).

غير أن الطهطاوى حاول أن يوفق بين مصر الوطن والأمة الإسلامية عندما ذكر أن مصر جزء من الأمة الإسلامية، ولكنه أضاف أنها كانت تمثل أمة قائمة بذاتها فى الأزمنة القديمة والحديثة

على السواء ولذلك كانت لها مكانة فريدة فى التاريخ. ورغم أنه كان من الصعوبة على الطهطاوى أن يطرح المفهوم العلمانى للأمة بحكم ثقافته وظروف المرحلة التاريخية، فإن موقفه من المكون غير الإسلامى للأمة يستوقف النظر[٤٦]. فقد ذهب إلى أن كل من يعيشون على أرض مصر يكونون أمة تشترك فى نفس الحقوق والواجبات دون تمييز، ولما كانوا سواء أمام القانون فعليهم أن يتحدوا معا لمواجهة أعداء الوطن. وأضاف إلى ذلك أن العلاقة بين المواطنين والمجتمع علاقة عضوية كالجسد الواحد فالمواطن الذى يحب وطنه يجب أن يضحى بكل شئ من أجله: ماله وحياته وأن يدفع عن وطنه العدوان. ويجب عليه أن يتحلى بالأمانة والحرص وأن يكون خيِّرا فى تعامله مع إخوانه فى الوطن وأن يعمل من أجل المصلحة العامة لبلاده[٤٧].

ودعا الطهطاوى فى "مناهج الألباب" إلى التسامح الدينى، وأكد حقوق الأقباط واليهود بالخضوع لشريعتهم فيما اتصل بالأحوال الشخصية، وإن كان قد بدأ طرح الفكرة من منطلق المفهوم الإسلامى لأهل الذمة ولكنه لم ينكر على غير المسلمين حقوقهم فى المساواة بينهم وبين غيرهم من المواطنين [٤٨]، وبذلك حاول أن يضمِّن فكرة المساواة فى الحقوق لجميع المواطنين الإطار التقليدى لمفهوم أهل الذمة.

كانت الوطنية عند الطهطاوى تمثل شعورا شخصيا دافقا وليست مجرد مفهومٍ مستخلص من مبادئ الفكر السياسى، فصاغ

مجموعة قصـائد شعرية عرفـت "بالوطنيـات" مـزج فيهـا بـين مـدح الأسرة الحاكمة والتفاخر بمصر القديمـة والجيـش المصرى الحديـث. وأشـاد بالسياسـات التوسـعية التـى مارسـتها مصـر وخاصـة فـى السودان، واعتبر أن مصر قد احتلت بذلك مكانها بين أمـم أوروبـا المتحضرة. وانتقد أهل الجنوب فى السودان وعدهم مثلا للتخلـف، وبرر التوسع المصرى هناك بأن أهالى تلك البلاد يعيشون فى مساحة كبيرة من الأرضْ تكفى لإعاشة عشرة ملايـين نسـمة بينمـا لا يزيـد تعدادهم على المليون، وبذلك وضع الطهطـاوى نفسـه فـى مصـاف دعاة الاستعمار الأوروبيين بتبنيه لتلك المقولة(٤٨).

ومـن اللافـت للنظـر أن الطهطـاوى لم يكـن مدركـا لخطـورة التوسع الغربى فى الوطن العربى. فقد اعتـبر أوروبـا مصـدر المعرفـة والابتكارات الحضارية الحديثـة وليسـت مصـدرا للعـدوان، وأبـدى موقفا متسامحا تجاه الأوربيين الذين وفـدوا إلى مصـر واسـتقروا فيهـا واعتبرهم شركاء فى الحقوق مع المصريين طالما كانوا يساهمون فـى الحياة الاقتصادية للبلاد. ولم يتناول الطهطاوى فى كتاباته من قريب أو بعيد قضية الاستثمارات الأجنبية التـى سـيطرت علـى الاقتصـاد المصرى فى النصـف الثـانى مـن القـرن التاسـع عشـر، كمـا تجـاهل الإشارة إلى الامتيازات الأجنبية وغيرها من مظاهر التغلغـل الأجنبـى فى مصر الذى أدى فى نهاية الأمر إلى وقوع مصـر تحـت الاحتـلال البريطانى عام ١٨٨٢ بعد وفاة الطهطاوى بتسع سنوات فقط.

وعلى النقيض من ذلك نجد الطهطاوى يتحدث عن التوسع الاستعمارى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا باعتباره مثالا لتعاظم قدرة الغرب، وقد جاء ذلك فى موضعين من "مناهج الألباب" قال فى أحدهما إن بريطانيا أدركت أن السبيل لثروة الأمة يكمن فى ازدهار التجارة والصناعة، وأنهما يجب ألا يخضعا للقيود حتى يتم التوسع فى الواردات والصادرات وتحقيق أكبر قدر من الأرباح ومن ثم تجنى الأمة الثراء، وأن بريطانيا غزت بلادا كثيرة لتحقيق هذا الهدف مثل الهند وأمريكا وغيرهما من البلاد، وأن الهدف الرئيسى لبريطانيا هو تنمية الصناعة والتجارة لصالح شعبها وكذلك شعوب البلاد الأخرى وأن الدول الأوروبية الأخرى كأسبانيا والبرتغال وفرنسا وهولندا حذت حذو بريطانيا[٤٩].

وفى الإشارة الثانية أشاد بغزو بريطانيا للهند باعتباره نموذجا لتحقيق البلاد (بريطانيا) للثراء فقال إن حماس تلك الأمم ينصرف إلى بذل أقصى الجهود والعمل المتصل لمواجهة كل خصومها من أجل تحقيق المجد والثراء والعظمة [٥٠].

وبذلك كان الطهطاوى غافلا تماما عن أن وطنه الذى يفتخر به كان يعد بإيقاع سريع ليلحق بمصير الهند، ويبدو أن ارتباطه الوثيق بالسلطة فى عهدى محمد على وإسماعيل، وحرصه على تبرير سياستهما التوسعية قد جره إلى الوقوع فى هذا المأزق لتبرير التوسع الاستعمارى على وجه الإطلاق.

وهكذا رأينا كيف واجه فوكوزاوا والطهطاوى مهمة وضع إطار النظام السياسى الجديد الذى اقتضته ظروف بلديهما اليابان ومصر فى مرحلة التحول إلى الدولة الحديثة، ولكن كل منهما استقى فكره من واقع ظروف مجتمعه وصاغ إطار فكره السياسى على ضوء تلك الظروف والمعطيات الاجتماعية والثقافية الموروثة والمكتسبة فى بلده، ولكنهما تشابها نسبيا فى التعامل النقدى مع الموروث الثقافى ومحاولة المواءمة بينه وبين ما اكتسبا من فكر الغرب كما اتفقا على ضرورة أن تكون سيادة القانون هى المبدأ الأساسى للحكومة الحديثة بقدر اتفاقهما على الحقوق الأساسية للناس وخاصة حقهم فى الحرية والمساواة. ولكن فوكوزاوا قوض دعائم الموروث الثقافى من الفكر الصينى القديم بينما حاول الطهطاوى أن يسترجع الأفكار الإسلامية السياسية ليوظفها فى صياغة وتقديم الأفكار الخاصة بالمساواة والحقوق المدنية والتضامن والتزام الحكومة بالقانون، وبذلك مزج بين الموروث الثقافى الإسلامى والفكر السياسى الحديث. وإذا كانت الأفكار السياسية لفوكوزاوا قد أهملت تماما تراث الثقافة السياسية اليابانية التقليدية فإن أفكار الطهطاوى اتخذت طابعا إصلاحيا حاول من خلاله توظيف الموروث الثقافى لتمرير الأفكار الجديدة. ورغم أن المفكرين كانا متأثرين بالليبرالية بحكم دراستهما للفكر السياسى الأوروبى الذى برز فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنهما اتسما بالبراجماتية، فأيدا النظام الأوتقراطى فى بلديهما. ولكن على حين كان موقف

الطهطاوى متسقا مع خطه الفكرى، اتسم موقف فوكوزاوا بالتناقض مع مبدأ العقد الاجتماعى كأساس للعلاقة بين الناس والسلطة. غير أن فوكوزاوا كان واعيا تماما لسياسات الغرب العدوانية حريصا على تأكيد مبدأ الاستقلال كهدف لليابان، واعتبر أن تحقيقه إنما يتم من خلال تحقيق الاستقلال الفردى والاعتماد على الذات، نجد الطهطاوى يكاد يغفل فكرة الاستقلال ولم يع الطابع العدوانى للغرب.

وأخيرا نجد المفكرين يتخذان موقفا مختلفا من فكرة مشاركة العلماء فى الحكم، فبينما رأى فوكوزاوا أنه من الضرورى أن يعمل العلماء ذوو الثقافة الغربية مستقلين عن الحكومة ويتولوا توجيه مجتمعهم، كان الطهطاوى عالما يجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية ويعمل فى خدمة الحاكم، ومن ثم وقع على عاتقه تبرير سياساته، واضطر أحيانا إلى التحايل لتمرير أفكاره. وهذا الخلاف الجوهرى فى الرأى يرجع إلى اختلاف الحياة العملية لكل منهما فقد كان فوكوزاوا كاتبا ومعلما مستقلا يعيش على عائد كتاباته، بينما كان الطهطاوى يتمتع بخيرات "ولى النعم".

هوامش الفصل الثانى

(1) Blacker, The Japanese Enligtenment PP. 70-73; Nakamura, H., Ways of Thinking of Eastern Perople, Hawaii 1964; Maruyama Masao. Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics, edited by Ivan Morris, New York 1963.

(2) Backer, PP. 101-2.

(3) Hourani, Arabic Thought, Chap, passim; Fazlur - Rahman, Islam, 2nd ed., university of Chicago Press 1979.

(4) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, tras. David A. Dilwoth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo 1969, P. 1.

(5) Ibid., P. 10.

(6) Ibid., P. 16.

(7) Irokawa Daikichi, The Culture of Meiji Period, trans. & ed. Msrius B. Jansen, Princeton University Press 1985, P. 61.

(8) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, P. 17.

(9) Ibid., P. 20.

(10) Ibid., P. 62.

(11) Fukuzawa, Op. cit., PP 41-42.

(12) Irokawa, P. 63.

(13) Fukuzawa, PP. 45-46.

(14) Ibid., P. 71.

(15) Irokawa, P. 64.

(16) Fukuzawa, The National Diet, Fukuzawa yukichi Nenkan, vol. 14, PP 7-8.

(17) Ibid., P. 33.

(18) Fukuzawa, On Education, P. 145.

(19) Irokawa, Op. cit., P. 54.

(20) Blacker, P 110.

(21) Ibid., PP. 107-9.

(22) Ibid., P. 112.

(23) Ibid., PP. 122-137 Passim.

(24) Fukuzawa. On Departure from Asia, Fukuzawa Yakichi Nen Kan, Vol. 11, P. 4.

(25) Irokawa, P. 213.

(26) Ibid., P. 67.

(27) Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, PP. 88-92.

(٢٨) الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص٩٤ Ibid., P. 93.

(29) Hourani, P. 69-70.

(30) Ibid., P. 73.

(٣١) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص٣٤٩.

(32) Hourani, P. 73.

(٣٣) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص ص ٣٥٤ - ٣٧٠.

(34) Houraui, P. 75.

(٣٥) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص٣٦٥.

(٣٦) نفس المرجع، ص ص ٣٦٨-٣٦٩.

(٣٧) الطهطاوى، المرشد الأمين: ص١٢٦.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٢٧.

(٣٩) نفس المرجع، ص ١٢٨.

(٤٠) نفس المرجع، ص١٢٤.

(٤١) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص ٣٨٧-٣٩١.

(42) Hourani, P. 75.

(43) Ibid., P. 76.

(٤٤) الطهطاوى، مناهج الألباب، ٢٢٥ - ٢٢٨.

(45) Hourani, P. 79.

(٤٦) الطهطاوى، مناهج، ص٩٩.

(٤٧) الطهطاوى، المرشد، ص١٢٧-١٢٨.

(48) Hourani, PP. 79-80.

(49) Wendell, Cherles, The Evolution of the Egyptian National Image, P. 123.

(٥٠) الطهطاوى،المرشد، ص١٢٨.

(٥١) الطهطاوى، مناهج، ص٤٠٥.

(52) Wendell, PP. 130-131.

(٥٣) الطهطاوى، مناهج، ص١٣٦.

(٥٤) نفس المرجع، ص١٤٧.

الفصل الثالث

نحو نظام اجتماعى جديد

دعت التغيرات التى شهدتها اليابان فى عصر مايجى، ومصر فى أواخر عصر محمد على، إلى ضرورة البحث عن أطر فكرية تواكب التغيرين الاقتصادى والاجتماعى فى مرحلة التحول وتعمل على فتح آفاق التطور أمام المجتمع. تلك الأطر تتضمن أفكارا تعبر عن قيم اجتماعية جديدة تحتاج إلى رواد يجتازون - ببعد نظرهم - حدود الواقع الراهن إلى آفاق المستقبل. وقدر لفوكوزاوا فى اليابان والطهطاوى فى مصر، أن يلعب كل منهما هذا الدور، وهنا نجد الأطر المرجعية غربية الأصل ولكن كلا من فوكوزاوا والطهطاوى أضفا عليها طابعا يتسق مع واقع مجتمعه وثقافته الوطنية.

كانت القيم الخلقية التقليدية المتصلة بالاقتصاد والنشاط الاقتصادى تعوق طريق نمو الاقتصاد الحديث، فكان المجتمع فى حاجة إلى قيم أخلاقية جديدة تصاغ من خلال مراجعة شاملة للموروث الثقافى التقليدى، كما كانت الحاجة ماسة إلى صياغة أساس جديد للعلاقات الأسرية بما يتسق مع الأوضاع التى

استجدت في المجتمع. وترتب على ذلك النظر في أوضاع المرأة الاجتماعية القانونية وفتح الطريق أمامها للمشاركة في عملية التحول الاجتماعي الحديث.

وبعبارة أخرى أفرزت عملية التحديث نظاما اجتماعيا جديدا- بصورة تدريجية- كنتاج للتطورات الاقتصادية، ولم تعد القيم التقليدية صالحة للتعامل مع تلك الظروف، ومن ثم أصبحت هناك حاجة ماسة إلى قيم جديدة كانت الشغل الشاغل لرواد التنوير، ومثل هذا الجانب ركنا أساسيا في فكر كل من فوكوزاوا والطهطاوي في سعيهما لبناء المجتمع الحديث في بلديهما.

الاقتصاد الجديد:

أبدى فوكوزاوا اهتماما مبكرا بالاقتصاد عندما كتب عن العملة الورقية والشركات التجارية في كتابه "أمور غربية" كما ترجم القسم الأول من كتاب بورتون عن الاقتصاد السياسي (طبعة أدنبرة ١٨٥٢) وجعله ملحقا لكتاب "أمور غربية" تناول فيه الجوانب الاجتماعية - الاقتصادية. وبعد ذلك بسبع سنوات (١٨٧٣) ترجم فوكوزاوا كتابا في طرق المحاسبة كتبه عام ١٨٧١ مدرسان بإحدى المدارس التجارية الأمريكية، ويهمنا هنا المقدمة التي كتبها فوكوزاوا لتلك الترجمة وما وجهه فيها من نقد للقيم اليابانية التقليدية الخاصة بالتجارة والأعمال المالية. فقد ذكر أن

اليابان شهدت في الأزمنة القديمة من حققوا ثـروات طائلـة وأنهـم كانوا يضطرون أحيانـا إلى اكتنازهـا فـي قـدور ودفنهـا فـي الأرض لأنهم لا يعرفون شيئا عن الاقتصاد العالمي ولا يعرفون كيف يبذلون الجهد في هذا المجال ولا يدركون منافع التجارة[١].

وأنحى باللائمة على العلماء الذين تقاعسوا عن دراسة الاقتصاد لأنهـم لم يهتمـوا بالتجـارة وعدوهـا نشـاطا غـير جديـر بالاحـترام وبالدراسة، فهم يعتقدون أنه كلما انغمس العالم في دراسـة أصبـح قادرا على التحليق في السـماء، بينمـا الفلاحـون والتجـار الجهـلاء يخجلـون مـن أنفسـهم وبذلـك نفـر العلمـاء مـن عـالم الفلاحـين والتجار[٢]. وبذلك وقـع علـى عـاتق أهـل العلـم بعلـوم الغـرب أن ينيروا الطريق لملايين الفلاحين والحرفيين والتجار بما يقومون بـه مـن دراسات عن الاقتصاد[٣].

وتضمنت ترجمة فوكوزاوا لفصول كتاب بورتون عن الاقتصـاد السياسـي شـرحاً للاحتكـار والمنافسـة، وكـان علـى فوكـوزاوا أن يصوغ المصطلحـات اليابانيـة الخاصـة بهـا لأول مـرة شـارحا فوائـد المنافسة الحرة والمضار التي تلحق بالاقتصاد نتيجة الاحتكار[٤].

ويعكس هذا الموقف اهتمام فوكوزاوا بالاقتصاد الليبرالي الـذي كثيرا ما عبر عنه في خطبه. فقد كان يعارض دائما القيـم التقليديـة التي تحدد المكانة الاجتماعية للناس وتلزمهم بـه وبذلـك تحول دون حدوث حراك اجتماعي، لذلـك دعـا فوكـوزاوا إلى الفرديـة فقـال:

"إن الثروة والشهرة لا تخص الأسـرة ولكنهـا تخـص الفـرد... ونحـن نعيش في زمان يقيَّم فيه الفرد حسب مواهبه ويحاسب عما يقع منـه من تقصير"[٥].

وأعلن فوكوزاوا أن نظرياته في الاقتصاد هـي أن يكسـب كـل فرد عيشه بعرق جبينه لأن ذلك هو قانون الطبيعة، [٦] فـإذا لم تكـن فرص العمل متاحة في الوطن فقد يهاجر المرء إلى بلاد أجنبيـة طلبا للرزق. ولكن فوكوزاوا لم يشجع على هجرة العمالة غير الماهرة إلى الخارج متخذا من تجربة العمال الصينيين فى أمريكا نموذجـا لذلـك، فيذكر أنهم يعاملون معاملة الكلاب والخيول رغم أنهم يعودون إلى وطنهم بعد عدد من السنين يقضونها فى أمريكا وقـد كونـوا بعـض المدخرات، ورأى أن تقتصر الهجرة إلى الخارج على المتعلمين الذيـن تلقوا تعليما غربيا إذا لم تتح لهم فرصة العمل فى اليابان[٧].

وذهب فوكوزاوا إلى أن الأعمال التجارية والصناعة هـى بمثابـة الأم بالنسبة للعلم، فلا يمكن أن يتحقق شئ فى ميدان التعليـم دون تقدم الصناعة والتجارة فى اليابان. وكان التقدم الاقتصادى لليابـان الشغل الشاغل لفوكوزاوا، ففى خطبة ألقاها فـى ٣ فـبراير ١٨٨٤ وجه نقدا مريرا للقصور الذى عـانت منـه التجـارة اليابانيـة عندئـذ وقدم مقترحه بتنمية العمل التجارى، جاء فيها: "يجب علينا أولا أن نضع نظاما ثابتا موحدا للمقاييس لكل أنواع السـلع التجاريـة، وأن نصرف اهتمامنا إلى السلع السيئة فنضع القوانـين التى تقـاوم هـذه

الظاهرة. ولكن نشر الكتب دون إذن أصحابها أو وضع علامات على المنتجات لنسبتها إلى منتج آخر تعد جرائم يصعب اكتشافها أو منعها، كما أنه لا يوجد تطابق بين العينات التى تعقد على أساسها الصفقات وما يتم بيعه بالفعل ومثل هذه الممارسات للغش تؤدى إلى ركود التجارة. كما يجب أن يكون هناك حد فاصل بين تجارة الجملة وتجارة المفرق (القطاعى)" [٨].

وفى نفس الخطبة اقترح فوكوزاوا أن تتم دراسة السوق الحديثة لتلافى ما تعانيه التجارة من صعوبات فقال: "إن هناك من يتجاهلون عامل التكلفة تماما ويبيعون منتجاتهم بأسعار بالغة الانخفاض أو يقبلون على الاتجار بسلع لا يعلمون شيئا عن مدى حاجة المستهلكين لها، ونتيجة لذلك حطم التجار بعضهم بعضا كما أن العلاقة بين تاجر الجملة وتاجر المفرق عانت من مشكلات كثيرة وانتهت بدمارهما معا" [٩].

وفى خطبة أخرى كتبها فوكوزاوا ليلقيها أسابوكى آى جى وهو رجل أصبح مديرا لشركة تجارية، وكان يريد إلقاء خطبة فى حفل افتتاح الشركة فى أغسطس ١٨٨٠، فكلف فوكوزاوا بإعداد الخطبة له. واتخذ فوكوزاوا فى هذه الخطبة موقفا معاديا من التجارة الأجنبية فتناول التجارة الأجنبية فى اليابان قائلا: "إن ارتفاع شأن التجار الأجانب فى اليابان يعد نتيجة طبيعية. فمن الناحية السياسية لم تفقد اليابان شبرا واحدا من أرضها ولكن من

الناحية التجارية نستطيع القول إن الأجانب نجحوا في غزو بلادنا، وليس أمامنا اليوم إلا طريق واحد لا بديل له أن ننتزع من الأجانب الامتيازات التى حصلوا عليها في مجال الأعمال التجارية، وأن نوسع نطاق تجارتنا الوطنية. وعلينا نحن اليابانيون أن نغزوا بتجارتنا البلاد الأجنبية وأن نبيعهم بضائعنا في بلادهم وأن نشترى منتجاتهم لنبيعها في بلادنا، وهذا ما يسمونه التصدير والاستيراد "المباشرين"(١٠).

وبالإضافة إلى الشرح المختصر الذى قدمه فوكوزاوا عن العملة الورقية الأوروبية في الجزء الأول من كتابه "أمور غربية"، نشر فوكوزاوا عام ١٨٧٨ كتيبا بعنوان "العملة" ناقش فيه المشاكل المالية والنقدية التي وقعت في أوائل عصر مايجى، ذكر فيه أن الإدارة الخاصة في النقد لا تحتاج إلى الاحتفاظ بأرصدة كبيرة إلا ما يكفى لشراء الطعام من الخارج في حالة وقوع المجاعة، ويعكس هذا تجربة فوكوزاوا مع العملة الورقية وما ذهب إليه من أن طرح تلك العملة يساعد على الرواج التجارى ويدفع بعجلة النمو الاقتصادى إلى الأمام، ولذلك لم يكن يلق بالا إلى مسألة الأرصدة اللازمة لتغطيتها.

وفي مارس ١٨٨٢ عدل فوكوزاوا أفكاره الخاصة بالعملة في مقال افتتاحي نشره بصحيفته، فاعترف بخطأ الرأى الذى أورده في كتابه عن العملة، ووافق على سياسة انقاص حجم العملة المتداولة

ولكنه رأى أن سياسة التقتير التى يتبعها وزير المالية متسوكاتا على درجة كبيرة من الحدة تجعلها عاجزة عن الاحتفاظ بالتقدم الاقتصادى الذى تحقق عندئذ [١١].

ويتضح من هذا أن فوكوزاوا كان متأثرا بفكرة العملة الورقية التى لا أرصدة لها والتى كانت مستخدمة فى عصر طوكوجاوا، وقد تكرر هذا التمسك بالموروث التقليدى في دنيا الاقتصاد عند نقده لتشريع العمل الصادر فى ١٨٩٦ فطالب بأن تطبق التقاليد الخاصة التى كانت تحكم العلاقات بين سيد الإقطاع والفلاحين على العلاقة بين أصحاب العمل والعمال فى الصناعة لأن لليابان تقاليدها الخاصة في مجال العمل، وبرر اعتراضه على تشريع العمل بأنه سيؤدى إلى تقليل فرص العمل ومن ثم إنقاص أجور العمال نتيجة إنقاص ساعات العمل، وزعم أن مشروع القانون لا يناسب الأوضاع في اليابان لأنه جاء ترجمة للقوانين الغربية. وبذلك عبر فوكوزاوا عن وجهة نظر دوائر الأعمال فى اليابان - فى ذلك الوقت- وتبنى مصالحهم غير أن فكرته الخاصة بتطبيق تقاليد العمل في القرية على قطاع الصناعة قد استخدمت كإجراء مؤقت فقد كان يرى أنه عندما تبلغ الصناعة اليابانية درجة عالية من التطور يمكن إدخال تشريعات العمل الحديثة[١٢].

ورغم ذلك كان فوكوزاوا يعارض المساس بحرية العمال فى الحركة وبحقوقهم المدنية، واعترض على هجوم البوليس على العمال

لفض إضرابات ١٨٩٨، وأيد حقهم فـى تكويـن النقابـات للدفـاع عن مصالحهم. وكانت دعواه إلى تطبيق تقاليد العمل فى القرية على قطاع الصناعة تعتمد على طبيعة العلاقـة بـين عامـة القريـة والسـيد الإقطاعى التى كانت تعـد - نظريـا - علاقـة أبويـة فـلا يحكمهـا إلا الاختلاف في المكانة الاجتماعيـة[١٣]. ويعنـى ذلـك أن فوكـوزاوا لم يلفظ تماما الموروث التقليدى، ولكنه قبل بمـا اعتقـد فيـه النفـع ومـا رآه مناسبا للمجتمع.

وبينمـا كـان فوكـوزاوا يميـل إلى اتخـاذ مواقـف براجماتيـة تجـاه الاقتصـاد، فقـد ظـل ليبراليـا يتطلـع إلى تحقيـق التنميـة فـى قطـاعى الأعمال التجارية والصناعية على طريق الرأسمالية، وكان ذلك أيضا موقف رفاعة الطهطاوى.

فقد تعرض رفاعة الطهطاوى للظواهر الاقتصادية وما ارتبط بها من أمـور فـى كتابـه "منـاهج الألبـاب" وتـأثرت أطروحاتـه بـالفكر الليبرالى الاقتصـادى الغربـى الـذى شـاع فـى أوائـل القـرن التاسـع عشر. ولكن كان عليه أولا أن يقوم بمراجعة نقدية للأفكار التقليدية المتعلقة بالثروة، والتى كانت سائدة فـى العـالم الإسـلامى فـى ذلـك الوقت. وقد شاع الاعتقاد أن انكباب الناس على تكويـن الـثروات قد يلهيهم عن العبادات ومن ثم يشغلهم عن العمل لآخرتهم. رغـم أن ذلك الاعتقاد ليس له جذور للعقيدة الإسـلامية وإنمـا يرجـع إلى الظـروف التـى عاشـتها الثقافـة الإسـلامية فـى مرحلـة مـن مراحـل

الضعف فى العصور المتأخرة، إلا أنه كان يشكل جزءاً من الثقافة الشعبية الدينية التقليدية. وقد انتقد الطهطاوى ذلك الموقف من الثروة ودعا إلى تحقيق الثروة كنوع من التحدث بنعم ا لله، وذكر أن كل من يجمع المال لنفعه الشخصى جدير باللوم أما من يجمع المال من أجل توظيفه فيما يعود على مجتمعه بالمنفعة فجدير بالتقدير فى الدنيا والآخرة(١٤).

ودعم الطهطاوى رؤيته لهذا الجانب من الحياة الدنيوية بالأحاديث النبوية والمأثور عن الصحابة الذين كونوا ثروات كبيرة فى صدر الإسلام لا لينتفعوا بها وحدهم ولكن لتنتفع بها الجماعة ولتنفق فى وجه ا لله (١٥). فجمع المال مطلوب للإنفاق على الأعمال الخيرية وعلى الخدمات التى تعود بالنفع على المجتمع فى الحاضر والمستقبل كالمرافق العامة والمنشآت الدينية وغيرها. فالأمم تحقق الثراء من خلال تنمية "المنافع العمومية" أى الاقتصاد بمختلف مجالاته والذى يعد قاسما مشتركا بين أبناء الوطن لكل منهم نصيب فيه(١٦).

ويرتكز الإنتاج الاقتصادى عند الطهطاوى على دعامتين: العمل ورأس المال، وأبرز دور العمل فى تكوين ثروة الأمة بما يضيفه من قيمه كبيرة إلى الموارد الطبيعية، وبذلك يعد العمل محددا هاما لمستوى تطور الأمة – مقارنة بغيرها من الأمم – وفى ذلك يقول: "إن الأمة المتقدمة فى ممارسة الأعمال والحركات الكدية

ذات الكمالات فى العملية، المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت إلى أعلى فى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم - ذات الأراضى الخصبة الواسعة - الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج، فإذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقيا ظهر لك حقيقة ذلك"(١٧).

وتناول الطهطاوى العلاقة بين العمل ورأس المال مفضلا الأول باعتباره مصدر ثروة الأمة وأنه يساهم فى تنمية مواردها الطبيعية وفى ذلك يقول: "الفضل للعمل، وأما فضل الأرض فهو ثانوى تبعى، وهذا هو الذى يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب فى الأرض إلا بدوام الشغل واستمرار العمل وإلا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإن الشغل يعطى قيمة لكل الأشياء"(١٨).

ولكن رغم ما للعمل من قيمة اقتصادية كبيرة عند الطهطاوى إلا أن نصيبه من عائد الإنتاج محدود، بينما يحصل رأس المال على القسط الأكبر من العائد. ويعطينا الطهطاوى مثالا على ذلك فى العلاقة بين صاحب الأرض والفلاحين فى مصر، فقد كان الطهطاوى نفسه واحدا من كبار الملاك، ويذكر أن أصحاب الأرض هم الذين يجنون ثمار العمل الشاق الذى يقوم به الفلاحون ويحتكرون المحاصيل ويحصلون لأنفسهم على الجزء الأكبر من عائد

الإنتاج، ولا يتركون للفلاحين إلا أجورا ضئيلة لا تتكافأ مع قيمة ما يبذلون من عمل، فلا يحصل العمال إلا على ما يسد رمقهم بينما يخرج أصحاب رأس المال بالنصيب الأكبر، ويبرر أصحاب رأس المال ذلك بتغطية ما تحملوه من تكاليف، وبأن لهم حق التمتع بعائد استثمار أموالهم التي هي ملك خاص لهم ولا يستطيع العمال سوى القبول بأجورهم المتدنية التي لا تكاد تكفيهم مطالب الحياة الضرورية [١٩].

ولا يعني ذلك أن أفكار الطهطاوي الاقتصادية قد اتجهت نحو الزراعة وحدها. فالنموذج الذي طرحه فيما سبق كان سبيلا لإيضاح فكرة غياب التوازن بين العمل ورأس المال لقرائه الذين ينتمون إلى مجتمع زراعي. فقد تضمنت أفكاره الاقتصادية الإشارة إلى الأموال المستثمرة في الصناعة والتجارة أيضا فيذكر أن أصحاب رأس المال يحتكرون عائد الصناعة والتجارة على نحو ما يفعل ملاك الأراضي الزراعية[٢٠]. وحذر كبار الملاك وأصحاب رأس المال من الآثار السلبية والاضطرابات الاجتماعية التي قد تنتج عن تدني أجور العمال ونصيب العمل من عائد الإنتاج.

وكان اهتمام الطهطاوي بالاقتصاد يتسع ليشمل مختلف الأنشطة الاقتصادية مثل التحكم في الموارد الطبيعية واختراع الآلات والمعدات وابتداع طرق جديدة للإنتاج في مختلف مجالات الاقتصاد، فكتب عن رأس المال المنتج ورأس المال غير المنتج،

وصنف التجارة والصناعة والزراعة تحت النوع الأول وصنف قطاع الخدمات العامة تحت النوع الثانى[٢١].

ولفت الطهطاوى أنظار القارئ المصرى - لأول مرة - إلى مبادئ الاقتصاد الحديث باعتباره فرعا أساسيا من فروع المعرفة، فذكر أنه عندما تحقق المعرفة الاقتصادية تقدما فى البلاد فإن ذلك ينعكس على التجارة والصناعة، وقد تؤدى إلى اختراع آلات وأدوات جديدة لمصلحة الزراعة والصناعة والتجارة، ودراسة الأمور الاقتصادية تساهم فى تنمية الاقتصاد وتحقيق الرفاهية من خلال الاستغلال الأمثل للموارد[٢٢].

واعتبر الطهطاوى تراكم رأس المال أساس ثروة الأمة والمحرك للإنتاج القومى ودعا إلى استثمار الأموال فى أصول الشركات كالشركات المساهمة والشركات المالية والبنوك التى أسماها "الجمعيات الاقتراضية" فيذكر أن هناك أمورا نافعة للاقتصاد، مثل "الشركات السلمية" ويقصد بها الشركات المساهمة، و"الجمعيات الاقتراضية" التى تقدم القروض للمشروعات الصناعية والزراعية، والتى لا تستطيع الأمة - بدونها - أن تحرز التقدم الاقتصادى، ولذلك وجب على الحكومة أن ترفع كل القيود التى تحد من حركتها وأن تضمن الحرية الاقتصادية لجميع مواطنيها[٢٣].

وقدر الطهطاوى أهمية المنافسة كعامل أساسى فى تكوين رأس المال وتنمية الاقتصاد، وانتقد القيم التقليدية المتوازنة التى تعتبر

المنافسة نوعا من الرذيلة، فذكر أن المنافسة تتقدم كل الفضائل التى يجب أن يتحلى بها المجتمع وتعد أكثرها نفعا، فالمنافسة هى التى حققت التقدم للأمم المتحضرة ولكنها يجب أن تقتصر على ميادين المعرفة والمنافع العمومية (الاقتصاد) وليس على مجال اقتناء وسائل الرفاهية(٢٤).

واعتبر الطهطاوى الإنتاج – كما وكيفا – من سمات الحضارة، ومحددا هاما للتمييز بين الأمم المتحضرة. فالتقدم فى التجارة والصناعة والزراعة يساعد على رقى الأمة وبذلك وقع على عاتق الدولة ضمان الحرية الاقتصادية فى مختلف المجالات تحقيقا للرخاء. ولكن قد تضطر الدولة – فى ظروف معينة – أن تضع قيودا تحد من نطاق الحرية الاقتصادية إذا وجدت أن الناس لم يتأهلوا بعد لممارستها(٢٥).

ونستطيع أن نتبين من ذلك الدافع الذى جعل الطهطاوى يضع هذا التحفظ، فقد كانت الدولة فى مصر عندئذ تضع قيودا على بعض المجالات الاقتصادية، فموقفه هنا جاء على سبيل تبرير تلك السياسة رغم اقتناعه التام بأهمية الحرية الاقتصادية فى تحقيق تقدم الأمة.

وذهب الطهطاوى إلى أن الدولة يجب أن تصدر القوانين المنظمة للأعمال الصناعية والتجارية والزراعية، وناقش بالتفصيل القانون التجارى الغربى وبين صلاحيته للتطبيق فى مصر التى تبيح – من

وجهة نظر الشريعة الإسلامية – الاجتهاد فى مجال المعاملات، وفى ذلك يقول: "ومن أنعم النظر فى كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشراكة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروبية استنبطت منها كالسفتجة التى عليها مبنى معاملات أوروبا، ولم تزل كتب الأحكام الشرعية إلى الآن تتلى وتطبق على الحوادث والنوازل علما لا عملا كما ينبغى... إنما مخالطات تجار الغرب ومعاملاتهم مع أهل الشرق أنعشت نوعا همم هؤلاء المشارقة وجددت فيهم وازع الحركة التجارية، وترتب على ذلك نوع انتظام، حيث ترتب الآن فى المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالى والأجانب بقوانين فى الغالب أوروبية، مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق"(٢٦).

وأكد الطهطاوى أن من واجب الدولة أن تشجع التجارة الخارجية فى توفير وسائل النقل وتأمين سلامة التجار الأجانب. واقترح أن تقوم الدولة بتحويل الأوقاف إلى مؤسسة اقتصادية إنتاجية باستثمار أموالها فى مشروعات الخدمات كالصحة والأعمال الخيرية، وطالب الدولة بفرض ضريبة للدخل على جميع المواطنين دون تمييز ينفق عائده على الخدمات العامة(٢٧).

ويتضح مما تقدم أن الطهطاوى كان أكثر اهتماما بالفكر الاقتصادى النظرى، فلم يهتم بالشئون الاقتصادية اليومية ولم يحدد موقفه منها كما فعل فوكوزاوا. فقد قدم الطهطاوى رؤيته لما يجب أن يكون عليه الاقتصاد المثالى، بينما أهتم فوكوزاوا بمعالجة المشكلات التى كان يعانى منها اقتصاد بلاده وقدم أفكاره بشأنها، غير أن الرجلين اتفقا فى موقفهما النقدى من الموروث الثقافى التقليدى المتعلق بالعمل ورأس المال، بقدر ما اتفقا فى المنطلق العام لأفكارهما الخاصة بإعادة النظر فى العلاقات الأسرية فى ضوء الأفكار الحديثة.

العلاقات الأسرية الجديدة:

كان تناول فوكوزاوا للأسرة والعلاقات الأسرية الجديدة من منطلق اهتمامه بتقوية الأمة اليابانية وضمان استقلالها، فكانت نقطة الانطلاق فى أفكاره الخاصة بالنظام الجديد للأسرة هو العلاقة بين الزوجين، التى قادته إلى إثارة قضية وضع المرأة بقدر كبير من التفصيل. وقد اتخذ تحليله للوضع الراهن للمرأة - فى عصر مايجى - طابع النقد للقيم الثقافية التقليدية المتعلقة بتربية البنات والقيم الكنفوشية التقليدية الخاصة بوضع النساء وآداب السلوك عندهن. وكان ذلك الوضع موروثاً من المجتمع الإقطاعى الذى يقوم على نظرية سيادة الذكور فى المجتمع، لأن الرجال يرتبطون بالسماء على

حين ترتبط النساء بالأرض، ومن ثم وجب على النساء خدمة الرجال وطاعتهم ومعاملتهم باللطف والرقة، وأن يبدوا دائما بمظهر نظيف مهندم، وأن يحسن أداء واجباتهن المنزلية. فالمرأة التى تحقق ذلك كله هى المرأة الفاضلة[٢٨].

وفى نقده للموروث الثقافى الخاص بتربية البنات، ذكر فوكوزاوا أن تلك التقاليد وضعها الرجال لخدمة أنفسهم ولإذلال النساء، وفى ذلك يقول: "إنهم لا يرون فى الزوجة التى تلد أطفالا اختلافا عن الطباخ الذى يطهو الأرز، فالطاهى الذى لا يجيد طهو الأرز لابد من طرده والزوجة التى لا تلد أطفالا يجب أن تطلق، وإذا كان الوعاء يمكن أن يحتل مكان الطاهى فإن المحظية تستطيع أن تحل محل الزوجة ومن هنا يأتى القول الشائع أن الرحم وعاء مستعار ومعنى ذلك أن الطفل الذى تلده الزوجة ابن أبيه وليس ابنا لأمه، لأن محصول الأرز الذى ينمو هذا العام جاء نتاجا للبذور التى بذرت فى العالم الماضى ولا علاقة للأرض بالمحصول"[٣٠].

وحتى يثبت فساد تلك الأفكار، أعطى فوكوزاوا لقرائه درسا فى البيولوجى فذكر أن الطفل عندما يولد يكتسب نصف جسده من أمه ونصفه الآخر من والده[٣١]. ولذلك لا مبرر للقول بأن النساء أقل شأنا من الرجال، واستطرد يقول: "عندما يتفاخر الرجال بقوتهم ويضعون النساء تحت أقدامهم، فإن ذلك يسبب الآلام لأولئك المستضعفات، ويحرم الرجال من ذراعهم اليمنى، وبذلك يخسر الرجال كما تخسر الأسرة وتمتد الخسارة إلى الوطن

كله، ولا يؤدى ذلك إلا إلى زيادة الاكتئاب بين الناس واضعافهم وإضعاف أمتهم"[٣٢].

كان ما يشغل بال فوكوزاوا هو تقدم الأمة اليابانية ماديا وثقافيا واعتقد أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حدث تغيير جذرى فى وضع المرأة اليابانية، وفى ذلك يقول: "إن فكرتى الخاصة بتقدم الأمة تقوم على النهوض بالحالة الذهنية للمرأة وتشجيعها على إبراز طاقتها البدنية وبذلك نضمن ارتفاع المستوى الصحى لبلادنا... إن التعليم الكونفوشى التقليدى المسمى بتربية البنات لم يعد له ما يبرره لأنه يفرض الحظر على النساء فهو ليس سوى فلسفة للظلم والاستبداد يؤدى إلى إلحاق الضرر بالحالة الصحية للمرأة"[٣٣]. ويضيف إلى ذلك فى موضع آخر: "إن الغرض الأساسى من هذا الجدل تأييد المرأة وتأكيد حقوقها لأننى أريد أن تتقدم الأمة اليابانية، ولذلك على زعماء أمتنا وقادة التقدم الاجتماعى فيها أن يعملوا على فك قيود المرأة اليابانية على وجه السرعة"[٣٤].

وذهب فوكوزاوا إلى أن حرية المرأة حجر الزاوية لتقدم المجتمع الإنسانى. ويوضح ذلك بقوله: "إذا كان قادة مجتمعنا اليوم يزعمون أن المجتمع قد حقق تقدما يفوق ما كان عليه من قبل، فإنهم ملزمون بتحرير المرأة بالقدر الذى يتوافق مع ما تحقق من تقدم مقارنة بالماضى. فقد كان النساء والرجال أحرارا فى الزمن القديم ومع تقدم المجتمع البشرى احتكر الرجال الحرية وحرموا النساء منها وليس هناك مبرر لتلك الظاهرة وأننى أرجع السبب فى ذلك إلى

التأثير السيئ للكنفوشية التي تدعمت أركانها في عصر طوكوجاوا"[٣٥].

واعتنق فوكوزاوا مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، ورأى في الزواج رباطا يجمع بين شخصين مستقلين يكونان معا شركة واحدة تسمى الأسرة. ولذلك يجب على الرجل أن ينظر إلى زوجه على أنها مخلوق كامل الأهلية، ويضعها على قدم المساواة معه، ويناقش معها كل شئ ويستشيرها في كل الأمور، ويشاطرها نعيمه وشقاءه كما يشاطرها الحب والاحترام[٣٦]. وفي ذلك يقول: "إن الحقيقة القائلة بأن الرجال والنساء لا يختلفون في بنية أجسادهم وفي قدراتهم العقلية وأنهم متساوون في ذلك، حقيقة مؤكدة. وعندما يقال أن الإنسان سيد المخلوقات فلا يقصد بذلك الرجال وحدهم، ولكن النساء أيضا يصدق عليهن ذلك. وعندما يقال إن الأمة لا تقوم بغير الرجال، والأسرة لا تقوم بدونهم، فيجب أن يقال أيضا إن الأمة لا تقوم لها قائمة بدون النساء. فإذا نظرنا إلى الفكرة القائلة بأيهما يعد أكثر أهمية من الآخر، لا نجد سببا في التفريق بينهما من حيث الأهمية والمكانة ونبل الأصل"[٣٧].

ورأى فوكوزاوا أنالعلاقة بين الزوج وزوجه يجب أن تقوم على الحب والود والاحترام المتبادل، فمن مصلحة الرجال أن يدرب النساء على مختلف المهارات لأن ذلك يزيد من قوة العمل في الأسرة ويضاعف قوة العمل على مستوى الأمة [٣٨]. فإذا تحققت

المساواة فى الحقوق بين الـزوج وزوجـه فـإن الأمـر يقتضـى إصـدار قانون يقر مبدأ المساواة بـين الرجـل والمـرأة فـى حـق الملكيـة. ففـى الوقت الراهن لا تتمتع النساء بحق الملكية حيث تنص التقـاليد علـى أن المرأة لا يجب أن يكـون لهـا بيتهـا الخـاص فـى هـذه الدنيـا [٣٩].
ورأى فوكوزاوا أن المرأة إذا أصبحت مستقلة اقتصاديـا "تتضـاعف مسئولياتها وتتزايد اهتماماتها وهذه الزيادة فى الاهتمامـات تضفـى على حياتها متعة فإذا تزايدت الهموم والمتع ازدادت المرأة نشاطا من الناحية الذهنية والجسدية سواء رغبت فى ذلك أم لم ترغب"[٤٠].

وبعبارة أخرى، ذهب فوكـوزاوا إلى أن الاعـتراف للمـرأة بحـق الملكية الخاصة وما يترتب عليه من استقلالها اقتصاديا سوف ينعكس إيجابيا على شخصية المرأة اليابانية الجديدة. كما دعـا فوكـوزاوا إلى المسـاواة بـين النسـاء والرجـال فـى المـيراث، وفـى حـق الـزواج والطلاق. وحتى تتحقق المساواة بين الرجـال والنسـاء فـى الـزواج، اقترح فوكوزاوا إدخال نظـام جديـد بأسمـاء العـائلات تختـار العائلـة بموجبه اسما جديدا عندما يتم الزواج يختلف عن اسـم عائلـة الـزوج وعائلة الزوجة، ويضرب لذلك مثـلا طريفـا، فيقـول: "علـى سـبيل المثال عندما تـتزوج امـرأة مـن أسـرة كتايامـا مـن رجـل مـن أسـرة كاجيهـارا يمكنهمـا أن يكونـوا أسـرة جديـدة تسـمى ياماهـارا فـإذا افترضنا أن ولدا من تلك الأسرة تزوج فتاة من عائلة إيتو فإن اسـم الأسرة الجديدة تصبح ياموتو"[٤١].

ولكن لتحقيق المساواة بين الرجال والنساء يجب تخليص النساء من أحوالهن الجسدية والذهنية السيئة، لأن القرون الطويلة من القهر الاجتماعى الذى تعرضت له المرأة اليابانية جعلها أقل من الرجل من حيث القدرة البدنية، وفى ذلك يقول: "وهناك عامل آخر يؤثر تأثيرا كبيرا على النساء فى اليابان ويجعلهن يشعرن باستمرار بالاكتئاب والعصبية والحساسية مما يؤثر على حالتهن الصحية فيقعن فريسة المرض، لأن هذا القهر الاجتماعى حرمهن من إشباع رغباتهن فى التعبير عن الحب، وقيدهن بقيود التقاليد العنيفة، تلك التقاليد التى تسود الطبقة الوسطى وما فوقها(٤٢) ... إن المتعة غذاء للعواطف والنساء فى اليابان يتضورن جوعا طلبا لهذا الغذاء"(٤٣).

وذهب فوكوزاوا إلى أن النساء لا يجب أن يلزمن بيوتهن بل يسمح لهن بالخروج وتكوين الصداقات مع النساء والرجال على حد سواء، ويجب أيضا أن تتسع اهتماماتهن لتشمل كل شئ داخل وخارج البيوت، فهن يحتجن إلى التأكد من أن نصف الوطن ملك لهن، وبذلك عليهن أن يغيرن من موقفهن من أعماق القلوب ويقررن ألا يقبلن تهميشهن من جانب الرجال فيما يتعلق بكل الأمور العامة(٤٤).

ودعا فوكوزاوا إلى التعاون بين الرجال والنساء لإنقاذهم من حالة الاكتئاب القائمة ومن الاتجاه الذى يؤدى إلى فساد الأخلاق حتى يضعن أقدامهن على طريق الاستفادة من المنجزات الحضارية.

واقترح فى سبيل ذلك أن تتناقص الضغوط الاجتماعية لإعطاء قدر من الحرية يسمح بالتعاون بين الجنسين لأن ذلك سوف يحقق نفعا كبيرا إذ يؤدى إلى قيام نوع من التوافق فى العلاقات الاجتماعية لأن هذا التعاون بين الجنسين الذى يقتضى الالتقاء بينهما يسمو بالعلاقة بينهما إلى أهداف نبيلة ويحول دون العلاقات المريبة التى كانت شائعة فى الماضى وسيصبح الناس قادرين على التمتع بكل ما هو خير فى العالم الجديد(٤٥). وذهب إلى أن التعاون بين الرجال والنساء ييسر سبيل تبادل المعارف ويعلى من شأن المستويات الأخلاقية (٤٦).

ووجه فوكوزاوا نقدا شديدا لعادة تعدد الزوجات – التى كانت سائدة فى بلاده عندئذ – وبنى وجهة نظره على أن تعداد النساء والرجال متكافئ بين السكان وأن ذلك يعنى أن لكل رجل الحق فى الزواج من امرأة واحدة(٤٧). وأن ممارسة تعدد الزوجات لا يضع خطا فاصلا بين الحيوانات والبشر (٤٨) وذكر أن من واجب قادة المجتمع الذين تشربوا روح الحضارة أن يقضوا على الظاهرة الاجتماعية المرضية التى تتمثل فى الاحتفاظ بعدد من المحظيات وممارسة الزنا. ومن أجل القضاء على تلك الظاهرة السيئة طرح فوكوزاوا اقتراحين: أولهما إبعاد المحظيات عن مجتمع النساء ومعاملة من بلغن منهن مرتبة الزوجة الشرعية معاملة المحظيات، كما يفعل نفس الشئ مع الزوجات الشرعيات اللاتى تضمنت عقود زواجهن النص على شراء الأزواج لهن مقابل قدر من المال. وثانيهما عزل

بنات الجيشا والمومسات وكل من ترتكب أعمـالا آثمـة عـن المجتمـع الإنسانى عزلا تاما ومنعهن من الاتصال بغيرهن من الأسوياء(٤٩).

وكان تعليم البنات يأتى فى مقدمة اهتمامات فوكوزاوا، فكتب كثيرا حول تعليم البنات فى المدارس وفى البيوت. وخـلال زياراتـه الثلاث للغرب وقف على أحوال التعليم فى مدارس البنـات هنـاك، وسجل ذلك فى كتابه "أمور غربية" وفى كتـاب آخـر حمـل عنـوان "كل بلاد الدنيا" ولم يكن فى اليابـان عندئـذ تعليـم للبنـات، وكـان تعليمهن يتم فى البيوت. وفى سنة ١٨٨٢ أصدرت الحكومة إعلانا جعلت فيه التعليم حقا لجميع المواطنين بما فـي ذلـك النسـاء، ودعـا فوكوزاوا إلى ضـرورة إتاحـة التعليـم لكـل البنـات دون تمـيز علـى أساس الثروة أو المكانة الاجتماعية. وفى ١٨٨٨ وضع خطة لإقامة مدرسة للبنات داخل حرم مدرسة كيو ورغم أن المشروع لم يتـم إلا أنه خصص فى مدرسته قسما للتعليم الحر للبنات(٥٠).

وفى الجزء الثانى مـن سلسـلة المقـالات التـى كتبهـا فوكـوزاوا بعنوان "فى تعليم النساء" اهتم اهتماما خاصـا بـالتعليم فـى البيـوت ووضع إطار ما أسماه بالتربية المثلى للبنات فقال: "عندما تولد البنـت يجب أن تحظى بالحب والاهتمام الذى يحظى به المولـود الذكـر، فـلا تنبـذ لمجـرد كونهـا أنثـى، وعندمـا تكـبر لابـد مـن الاهتمـام بحالتهـا الصحية جسديا وذهنيا، ويجب ألا تحرم من التعليم لمجرد كونها أنثـى ويجـب أعطاؤهـا الحريـة للخـروج إلى النـاس وتكويـن الصداقـات

والتعرف على المجتمع والعالم كما تتعرف على شئون البيت. وإذا كانت لدى الأسرة أملاك يجب أن توزع بالتساوى بين الأبناء ذكورا وإناثا، وأن يتولى كلّ التصرف فيما يخصه بحرية. وفوق ذلك كله يجب أن تتعلم البنت مهنة تساعدها يوما، على حسب عيشها... تلك هى الطريقة المثلى لتعليم النساء تعليما عمليا فى البيت وجعلهن يدركن شئون الدنيا بدلا من الاقتصار على التعليم فى المدرسة"[٥١].

وجعل فوكوزاوا من تعليم البنات هدفه فى الحياة تماشيا مع مبدأ الاستقلال الفردى والاعتماد على النفس، ورأى أن ذلك التعليم يؤدى إلى تقوية روح الاستقلال، وقد بدأت أول مدرسة ابتدائية خاصة للبنات عام ١٨٧٤ بعدد كبير من الطالبات، ولكن ذلك العدد تناقص بسبب تحسن التعليم فى المدارس الابتدائية العامة، أضف إلى ذلك أن الآباء كانوا أكثر استعدادا للإنفاق على تعليم أبنائهم من تعليم بناتهم. وعندما انحسر الإقبال على مدرسة البنات الخاصة اضطر فوكوزاوا أن يعلم بناته فى البيت على يد معلمين خصوصيين"[٥٢].

واعتقد فوكوزاوا أن الإصلاح المطلوب لليابان بإلحاح هو ذلك المتصل بالعلاقات الأسرية، وقد رأيناه يولى العلاقة بين الزوج والزوجة اهتماما خاصا وكذلك كان موقفه من العلاقة بين الآباء وأبنائهم التى وضعتها الثقافة الكنفوشية فى إطار الخضوع، ومن ثم

وجه فوكوزاوا نقدا شديدا لتلك الثقافة التى تفرض على الأبناء الطاعة العمياء وتثقل كاهلهم بالواجبات نحو آبائهم، ولا تذكر شيئا عن واجبات الآباء نحو أبنائهم. وتفرض على الأبناء أن يعملوا بجد واجتهاد في خدمة الآباء ولا تلزم الآباء، بتقديم شئ لأولادهم مقابل ذلك [٥٣]. فقد جعلت الكنفوشية الخضوع للآباء واجبا لا يقبل الجدل حتى لو كان آباؤهم لا يقابلون ذلك بالعطف والاهتمام.

وقد شن فوكوزاوا هجوما شديدا على أنانية وقسوة الآباء، وطالب بأن يكون هناك توازن فى توزيع الحقوق والواجبات بين الآباء وأبنائهم، وأن يعمل الآباء على إبداء مشاعر الود ويجعلوا من أنفسهم قدوة حسنة لهم [٥٤]. وتبدو الأنانية واضحة فى الآباء الذين رغم قدرتهم على العمل يبيعون بناتهم أو حتى يشجعوهن على بيع أجسادهن والاشتغال بالدعارة لينعم الآباء بسعة العيش، واعتبر فوكوزاوا هذه الظاهرة على درجة من الوحشية تعادل أكل لحوم البشر، فقد استغل الآباء في تلك الحالة خضوع بناتهم لهم فأكلوا لحومهن[٥٥].

كما أنه ليس هناك ما يبرر الخضوع التام من جانب الأبناء لآبائهم الذى يبلغ حد التضحية بالنفس وتحمل الآلام من أجل الآباء على زعم أن الآباء تحملوا الكثير من العناء فى تربيتهم لأبنائهم منذ مولدهم، وفي ذلك يقول فوكوزاوا: "إنهم يذهبون فى ذلك إلى

حد القول بأن الطفل كان مصدر الألم لأمه طوال حملها له وعند ولادته ورعايته صغيرا مما يجعله مدينا لها بالفضل. ولكن الطيور والحيوانات كلها تنجب صغارا وتتولى رعايتها ولا فرق بينها وبين الآباء من البشر إلا ما يقع على عاتق بنى البشر من مهمة تربية أبنائهم وتعليمهم أمور الحياة إلى جانب تزويدهم بما يحتاجون إليه. والآباء عندنا يلدون الأطفال ولكنهم لا يعرفون كيف يتولون تربيتهم"(٥٦).

ولذلك يجب أن توضع حدود على السلطة الأبوية فى المجتمع المتحضر. ويجب أن يتوقف الآباء أولا عن فرض سلطتهم المطلقة على أبنائهم وبناتهم بمجرد بلوغهم سن الرشد. فمن السخف أن نعامل البالغين معاملة الأطفال على النحو الذى تقول به تقاليد الطاعة العمياء للوالدين. ولا يجب أن يتدخل الوالدان خصوصا فى زواج أبنائهم أو يجبروهم على العيش معهم بعد الزواج، فيجب أن يكون لهم مسكن مستقل وحياة خاصة، وألا يفرضوا عليهم قيودا لا يقبلها العقل، فليس على الأبناء أن يطيعوا والديهم فيما لا يتفق مع العقل أو يتجاوز حدود القيم الخلقية(٥٧).

وبينما كان تناول فوكوزاوا للعلاقات الأسرية الجديدة يدور فى إطار اهتمامه الأساسى بتكوين مواطن يابانى مستقل الشخصية معتمد على نفسه كمتطلب أساسى للحضارة والاستقلال الوطنى، عالج الطهطاوى القضية من منطلق آخر. فقد كان الطهطاوى

يهدف إلى بناء مجتمع جديد من خلال إعادة ترتيب العلاقات الأسرية. وقد جره سعيه إلى إقامة علاقة متوازنة بين الزوجين إلى أن يطرح للمرة الأولى فى العالمين العربى والإسلامى الدعوة إلى حقوق المرأة.

فقد كانت أوضاع المرأة فى مصر متدنية طوال القرون التى شهدت التخلف الحضارى. وكان التزام المرأة العربية الحذر وخاصة فى المدن أسوأ نتيجة لهذا التخلف حيث عزل النساء تماما داخل بيوتهن ومنعن من التعامل مع المجتمع. وأصبحت أمية البنات من الفضائل التى يجب رعايتها، وفرض عليهن أن يتجهن إلى الخدمة المنزلية ومساندة أمهاتهن فى تربية الأطفال. وكان على البنت أن تطيع والدها وأمها وأخاها وكبلت تماما بقيود اجتماعية ثقيلة. واعتبر الزواج المبكر للبنات أمرا طبيعيا مطلوبا، وكن يمنعن من الاتصال بعالم الذكور خارج إطار المحارم بمجرد ظهور بوادر بلوغهن، ولم يكن لهن الحق فى إبداء الرأى عند الزواج. وكان الزوج يحل محل الأب باعتباره السيد المطلق الحق فى أمور بيته، وكان على الزوجة أن تخلص فى خدمته وطاعته. ووظيفتها الأساسية رعاية أمور البيت وانجاب الأطفال وبخاصة الأولاد. وحتى عند توجيه الأطفال كانت سلطة الأم محدودة بينما كان الأب صاحب الأمر والنهى فى ذلك. وكان تعدد الزوجات شائعا رغم أن الشريعة الإسلامية تضع شروطا معينة لإباحته، كما قضت القيم

الخلقية الدينية والاجتماعية بأن يطيع الأبناء آباءهم طاعة عمياء وأن يرعوهم عند شيخوختهم[٥٨].

ولما كان الطهطاوى يوقن أن ظروف المجتمع المصرى لم تبلغ الدرجة التى تسمح بإدخال تغيير جذرى فى وضع المرأة، فقد تناول المسألة بحرص شديد، ولم يقترب منها قبل عام ١٨٧٢ عندما تعرض لها لأول مرة فى كتابه "المرشد الأمين للبنات والبنين".

ونستطيع أن نلتمس أصول أفكار الطهطاوى فى تجربته الأوروبية، فقد أشار إلى ذلك المركز الاجتماعى البارز الذى احتلته المرأة فى فرنسا، فبالإضافة إلى مشاركتها فى الحياة الثقافية للبلاد كانت تساهم كذلك فى النشاط الاقتصادى من خلال العمل، وأنه قد جرت العادة فى تلك البلاد على أن تتولى النسوة أعمال البيع والشراء بينما يمارس الرجال أعمالا أخرى. غير أن صورة المرأة الفرنسية عنده لم تكن براقة دائما، فقد ذكر أن باريس تعد جنة للنساء وجهنم بالنسبة للرجال، وأرجع ذلك إلى ما تتمتع به النساء من استقلال ومن وضع اجتماعى خاص وانتقد ذلك الوضع بقوله إن: "وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أوسترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والحسنة... العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات إلى الطبقة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمن فى الغالب"[٥٩].

ولكن الطهطاوى لم يرجع نقص العفة عند المرأة الفرنسية إلى عدم تحجبها، بل أرجع ذلك إلى التربية و"التعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين". واتجهت ملاحظات الطهطاوى الأخرى على المرأة الفرنسية إلى تأنقها فى ملابسها وحرصها على الظهور فى أبهى صورة [٦٠].

وعندما طرح أفكاره الخاصة بالمرأة فى مصر والعالم العربى أكد مبدأ المساواة بين المرأة والرجل فى الصفات الجسدية والقدرات العقلية واختلافها فقط فى التنوع، فالمرأة قد خلقت لأداء واجبات بعينها: "خصهن الله سبحانه وتعالى دون الرجال بتدبير المعائش الأولية والقيام بالأشغال الضرورية والمتاعب المعاشية ومباشرة فراش المرضى من الأزواج والأولاد وغيرهم وتخفيف الآلام والأسقام وما أشبه ذلك"[٦١].

ويمضى الطهطاوى قدما فى التنبيه إلى أن دور المرأة لا يقتصر على ما تقوم به المرأة من أعمال منزلية ورعاية لأسرتها، بل يذكّر القراء بما يحفل به التاريخ الإسلامى من النساء اللاتى كان لهن مساهمات بارزة فى العلم والأدب والشريعة شأنهن فى ذلك شأن الرجال، وختم ذلك بقوله إنهن ألطف من الرجال وأرق حاشية وأكثر حساسية منهم[٦٢].

ولما كان الزوجان متساويين فى التكوين الجسدى والنفسى وفى القدرات وفى الحقوق ويشتركان معا فى الواجبات والتبعات وأن

على الزوجين اللذين يشتركان معا فى بيت واحد ويجمعها الحب والود أن يبذلا أقصى جهدهما لتحقيق السعادة لأسرتهما، وعليهما أن يشتركا معا فى إدارة أمور الأسرة وفى تربية الأطفال وأن يركنا إلى الصبر، والحرص فى تعاملهما معا ضمانا لاستمرار المودة والرحمة بينهم[٦٣].

ورأى الطهطاوى أن العلاقة بين الزوج وزوجته لا يجب أن تكون كعلاقة السيد بعبده فالحب والمودة والاحترام هى أسس الحياة الزوجية، لأن عقد الزواج يعنى اتحاد الرجل والمرأة لتكوين أسرة وإنجاب أطفال وتربيتهم، ولا يمكن لهذا العقد أن يقوم على أساس سوى، إلا إذا جمعتها المودة والرحمة إضافة إلى الإخلاص والعفة[٦٤]. فالاحترام المتبادل هو السبيل الوحيد للحفاظ على المحبة بين الزوجين وعليهما أن يتحليا بالتسامح وأن يجعلا من الصراحة دليلا لحياتهما[٦٥].

لذلك لم يبد الطهطاوى ارتياحه للزواج المبكر، وحذر الآباء من إجبار بناتهم على الزواج ممن لا يحبونهم لأن الحياة الزوجية القائمة على المحبة تحقق السعادة للآباء والأبناء على السواء[٦٦]، ولكن حتى يكون النساء على قدم المساواة مع الرجال يجب أن يتعلمن، فرأى الطهطاوى أن تعليم البنات ضرورى لثلاثة أسباب: تحقيق الزواج المتجانس، وتنشئة الأولاد تنشئة صالحة وقيام النساء بالعمل شأنهن فى ذلك شأن الرجال فى حدود قدراتهن لإنقاذهن من الوقوع بين

براثن النميمة فى الحريم فيجب أن يتعلم البنات؛ كما يتعلم الأولاد؛ القراءة والكتابة والحساب فيتأهلن بذلك لنيل حظ من المعرفة يساعدهن على التخاطب مع الرجال وتكوين آرائهن الخاصة، بهن كما أن التعليم يساعد النساء على ارتياد مجال العمل على نحو ما سبقت الإشارة إليه(٦٧).

واقترح الطهطاوى نوعا من تقسيم العمل بين الرجال والنساء بحيث يختص النساء بالتمريض والتعليم إلى جانب تربية الأطفال التى تعد من أجل المهام. ورأى أن "العمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة فى حق الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء"(٦٨) ولكن ذلك لا يعنى أن المرأة تستطيع أن تشتغل بالسياسة أو أن تتولى مناصب حكومية فلا تتقلد الحكم أو القضاء، ولعل ذلك يرجع إلى موقف الشرع الذى يمنع اختلاط الرجال بالنساء ومن ثم يحول دون أداء النساء لعملهن حال تقلدهن وظائف حكومية. ويكفى النساء أن "يتسلطن على قلوب ذوى السلطان" ومن ثم يكون لهن نفوذ فى صناعة القرارات(٦٩).

ودعم الطهطاوى هذه الفكرة برواية القصص عن شهيرات النساء اللاتى تولين الحكم فى بلادهن فى الشرق والغرب على السواء فذكر من حكام مصر كليوباترة وشجر الدر وأشاد بنجاح حكميهما وكأنه أراد أن يشير من طرف خفى إلى أن المرأة تستطيع

أن تقوم بأعباء الحكم على خلاف ما تقره الشريعة[٧٠].

ولمس الطهطاوى برفق مشكلة تعدد الزوجات التى لها أصول شرعية، فركز على أن الإسلام لم يجعل تعدد الزوجات حقا مطلقا للرجل دون شروط وجاء شرط العدل بين الزوجات فى المعاملة فى مقدمة تلك الشروط. ولما كان الزواج اتحادا بين رجل وامرأة يقوم على المحبة والود، فإنه لا يمكن أن يتحقق فى حالة تعدد الزوجات لأن الرجل لا يستطيع أن يقع فى غرام أكثر من امرأة واحدة. ومن ثم فإن المتعة الجنسية قد تكون دافعا لتعدد الزوجات مما يؤدى إلى المساس بجوهر الزواج. وأيد رأيه بالعديد من القصص المستمدة من التراث الأدبى التقليدى والتى تشير إلى العواقب الجسدية والاجتماعية السيئة لتعدد الزوجات لينتهى إلى الاستنتاج بأنه أمر غير مستحب. وطالما كان تحقيق العدل بين الزوجات أمرا مستحيلا فإن التعدد يفقد مبرره القانونى[٧١]. وقد طور المفكرون اللاحقون هذه النقطة ليصلوا إلى القول بأن القيود التى وضعت لتعدد الزوجات تجعل منه أمرا مستحيلا بل ومكروها.

ورأس الطهطاوى قواعد جديدة للعلاقة بين الآباء والأبناء فتربية الأطفال – فى رأيه – واجب يقع على عاتق الوالدين وليس فضلا أو مِنّة. وأن تربية الأطفال يجب أن تجمع بين التربية الجسدية والروحية وآداب السلوك، فالتربية الجيدة للذكور والإناث تؤدى إلى قيام أمة متعلمة. والأمة المتعلمة تعد أبناءها لحماية مصالحها الوطنية وتحقيق أهدافها [٧٢].

وحتى يحظى الآباء باحترام وتقدير ومحبة أطفالهم، يجب أن يعاملونهم على قدم المساواة دون تمييز أو تحيز، فإن ذلك يؤدى إلى حماية الأطفال من الوقوع بين براثن الغيرة والحقد، وتجعلهم يحبون بعضهم بعضا فتسود السعادة والرفاهية الأسرة جميعا[٧٣]. ولم يتناول الطهطاوى قضية حقوق الأبناء في الميراث لأنها مقررة بالنصوص الشرعية ومن ثم فلا مجال لمناقشتها.

وهكذا رغم أن أهداف فوكوزاوا والطهطاوى كانت متشابهة، فإن كلا منهما عالج مشكلة العلاقات الأسرية الجديدة من منطلق يختلف تماما عن صاحبه بحكم اختلاف الظروف الموضوعية لليابان ومصر فى ذلك العصر. وبينما اتسم أسلوب معالجة فوكوزاوا بالجرأة والرفض التام للقيم الخلقية التراثية الخاصة بالأسرة، سعى الطهطاوى إلى تدعيم أطروحاته باتخاذ الشريعة الإسلامية مرجعا له. فالمساواة بين الناس بغض النظر عن النوع ذكرا كان أم أنثى، وحق الأفراد فى الملكية جميعها أمور أقرها القرآن وأكدتها السنة، فوفقا للقرآن تعد السكينة والمودة والرحمة أسساً للعلاقة الزوجية وإن كانت الشريعة قد ألزمت الزوجة بطاعة زوجها. ومن ثم لجأ الطهطاوى إلى الاستفادة من الجوانب الإيجابية فى التراث الثقافى الإسلامى، واتخذ منها أساسا لصياغة مفاهيم توفيقية اجتماعية جديدة. ولكن فوكوزاوا عزل نفسه تماما عن الموروث الثقافى التقليدى، ولفظه لفظا تاما، واقترح نظاما اجتماعيا مختلفا عنه تمام الاختلاف. وقد كانت أفكاره أكثر ليبرالية من أفكار الطهطاوى فى

هذا المجال - إلى حد ما - وخاصة فيما اتصل باستقلال النساء وتعاونهن مع الرجال واختلاطهن بهم، غير أن الطهطاوى كان أكثر ليبرالية من فوكوزاوا فى طرحه لأفكاره الخاصة بتعليم المرأة وحقها فى العمل.

هوامش الفصل الثالث

(1) Fukuzawa, On Education, P. 80.

(2) Ibid, P. 81.

(3) Ibid, P. 82.

(4) Nishikawa Shunsaku, The Historical Legacy in Modern Japan, p. 3.

(5) Oxford, W.H., The Speeches of , P. 220.

(6) Fukuzawa, On Education, P. 236.

(7) Oxford, W.H., P. 218.

(8) Ibid, PP. 208-213.

(9) Ibid, PP. 213-14.

(10) Ibid, P. 202.

(11) Nishikawa, PP 3-4.

(12) Ibid, P. 5.

(13) Ibid, P. 6.

(١٤) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص٣٩.

(١٥) نفس المرجع، ص ٤٠.

(١٦) نفس المرجع، ص ٩٩.

(١٧) نفس المرجع، ص ٥٩.

(١٨) نفس المرجع، ص ٥٧.

(١٩) نفس المرجع، ص ٦٢.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٦٣.

(٢١) نفس المرجع، ص ٧٠-٧٣.

(٢٢) الطهطاوى، المرشد الأمين، ص١٣٠.

(٢٣) الطهطاوى، مناهج، ص٣٧١-٣٧٢.

(٢٤) الطهطاوى، المرشد، ص٢٦٢.

(٢٥) نفس المرجع، ص ١٢٩.

(٢٦) الطهطاوى، مناهج، ص١٠٨.

(٢٧) نفس المرجع، ص ص ٣١، ٦٩، ٨٦.

(٢٨) نفس المرجع، ص١٣٦.

(29) Fukuzawa. On Japanese Women. introduction.
(30) Ibid. P. 48.
(31) Ibid, P. 50.
(32) Ibid. P. 57.
(33) Ibid, P. 7.
(34) Ibid. P. 36.
(35) Ibid. P. 27.
(36) Ibid. P. 64.
(37) Ibid, P. 39.
(38) Ibid, PP. 33, 54.
(39) Ibid. P. 10.
(40) Ibid, P. 32.
(41) Ibid, P. 29.
(42) Ibid, P. 14.
(43) Ibid. P. 21.
(44) Ibid. P. 60.
(45) Ibid, P. 126.
(46) Ibid, P. 127.
(47) Fukuzawa. An Encoragement of Learning. P. 52.
(48) Fukuzawa, On Japanese Women. P. 148.
(49) Ibid. P. 100.
(50) Ibid, introduction.
(51) Ibid. P. 51.
(52) Ibid, introduction.
(53) Blacker, P. 73.
(54) Fukuzawa. An Encouragement of Lerning, PP. 54-55, 69-70.
(55) Blacker. P. 74.
(56) Fukuzawa, Op. cit. P. 54.
(57) Blacker. PP. 75-76.
(٥٨) للمزيد من المعلومات حول وضع المرأة فى مصر أنظر:
لطيفة سالم، المرأة والتغير الاجتماعى فى مصر، القاهرة ١٩٨٦.
(٥٩) الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص ص ٢٥١-٢٥٢.

(٦٠) نفس المرجع، ص ٢٥١.
(٦١) الطهطاوى، المرشد الأمين، ص ٣٧.
(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٧-٤٠.
(٦٣) نفس المرجع، ص ٣٦٤-٣٦٧.
(٦٤) نفس المرجع، ص ٢٢٦.
(٦٥) نفس المرجع، ص٢٩٣.
(٦٦) نفس المرجع، ص٤٧٥.
(٦٧) نفس المرجع، ص١٠٤.
(٦٨) نفس المرجع، نفس الموضع.
(٦٩) نفس المرجع، ص١٨٦، ١٩٧.
(٧٠) عندما أثار الطهطاوى هذه القضية عام ١٨٧٢، لم تكن الحقوق السياسية للمرأة مثارة فى الغرب، فلم تحصل المرأة الإنجليزية والأمريكية على حقوقها السياسية إلا فى عشرينيات القرن العشرين أما بقية بلاد الغرب فلم تمنح المرأة حقوقها السياسية إلا بعد الحرب العالمية الثانية.
(٧١) الطهطاوى، المرشد الأمين، ص ٢١٩-٢٢١.
(٧٢) نفس المرجع، ص٧-٨.
(٧٣) نفس المرجع، ص٣٥.

الفصل الرابع

التعليم والمعرفة الحديثة

أدى تكوين الدولة الحديثة فى اليابان ومصر إلى ازدياد الحاجة إلى المعارف الغربية الحديثة، ووقع على عاتق المعلمين الكبار من أمثال فوكوزاوا يوكيتشى ورفاعة الطهطاوى صياغة ملامح التعليم الحديث كل فى بلده. وكان على كل منهما أن يدمج المعرفة الحديثة المكتسبة مع الغرب فى إطار الثقافة الوطنية الموروثة ليخلق منها شكلا جديدا من المعرفة يناسب بلده. وبعبارة أخرى سعى كل من فوكوزاوا والطهطاوى إلى بناء شكل من أشكال المعرفة الحديثة فى بلادهم تواجه حاجات المجتمع فى مرحلة النمو دون أن تقطع أواصر الصلة مع الطابع الثقافى المتميز للبلاد.

فوكوزاوا يوكيتشى:

قدم فوكوزاوا نظرته الجديدة إلى التعلم فى الفصل الأول من كتابه "تشجيع التعلم" فقال: "إن التعلم لا يقتصر بالضرورة على

طلب ما هو غير عملي كدراسة التراكيب الصينية الغامضة وقراءة النصوص القديمة التي تتسم بالصعوبة أو قراءة وقرض الشعر. فمثل هذه الاهتمامات قد تكون نافعة ولكن لا يجب أن نبالغ في قيمتها على نحو ما فعل علماء الكنفوشية والثقافة اليابانية في الزمن القديم.. فمثل هذا النوع من التعلم يفتقر إلى القيمة العملية ولا يخدم حاجات الحياة اليومية. ومن ثم يجب أن يأتي هذا النوع من التعلم في مكانة ثانوية وأن يكون اهتمام المرء منصبًّا بالدرجة الأولى على تعلم الأشياء العملية التي هي أقرب إلى حاجات الإنسان العادية"[1].

وهناك مجالات إضافية كثيرة يجب معرفتها، ويذكر منها فوكوزاوا الجغرافيا والفيزياء. والتاريخ والاقتصاد والفلسفة. ودراسة تلك المجالات المعرفية الجديدة لا يمكن أن تتم إلا بترجمة الكتب الغربية ومعرفة اللغات الغربية. وعندما يلم المرء بالأمور العملية لكل من تلك العلوم ذات الموضوعات المتنوعة يستطيع البحث عن حقيقة الأشياء ويوظفها في خدمة أهدافه الحالية[2]. وفي ذلك يقول: "إن الاختراعات العظيمة للبواخر والقطارات البخارية والمدافع وغيرها من الأسلحة والتلغراف والإضاءة بالغاز، كلها تبدو أشياء عظيمة ولكنها جاءت ثمرة الدراسات الدقيقة والتحاليل والفحص الدقيق لأشياء أساسية طبقها العلماء على الأمور الإنسانية. فلا يجب أن نندهش فقط لعظمة ما توصلوا إليه من نتائج ولكننا يجب ألا نهمل الأفكار البسيطة"[3].

وفى مدرسة كيو الخاصة التى أسسها فوكوزاوا كان الطلاب الجدد يدرسون العلوم الطبيعية بصورة مركزة، وعندما ينتقلون إلى الصفوف الأعلى كانوا يدرسون مبادئ الفلسفة والقانون والسياسة والاقتصاد. فقد كان فوكوزاوا يؤمن بضرورة وجود نوع من التوازن المعرفى بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية فى برامج الدراسة، ورأى فوكوزاوا أن تعليم العلوم الاجتماعية مهم ليقف الطلاب على الشئون الدولية عندما يبلغون رشدهم، فيقول: "فى مدرسة كيو نهتم بتدريس كتب الفلسفة والقانون والعلوم، ومن ثم يستطيعون التمييز بين الصواب والخطأ"(٤).

وانتقد فوكوزاوا الذين يغفلون دراسة العلوم الحديثة بينما يتمتعون بمنجزات الحضارة الحديثة "فالشخص الذى يجهل العلم وينتفع بثمار الحضارة دون أن يدرى طبيعتها يشبه الحصان الذى يأكل العلف دون أن يدرى عنه شيئا، يستهلك فقط ما يجده مستساغا، وينفر مما يجده غير ذلك"(٥).

ولكن إذا لم تكن المعرفة قائمة على قوانين محددة فليس هناك أمل لتحقيق أى تقدم على الإطلاق، لأنه مالم يتم وضعها فى صيغة قوانين محددة يمكن التعامل معها بسهولة، فإنها لا تلبث أن تموت. ولذلك رأى فوكوزاوا أن فشل اليابان فى تحقيق التقدم والوصول إلى درجة الدولة المتحضرة إنما يرجع إلى غياب الاهتمام بقوانين الطبيعة. فقد ركزت اليابان اهتمامها على نوع من المعرفة بعينه هى

المعرفة الخلقية على حساب المعرفة بالعلوم الطبيعية، واعتقدت اليابان أن الفضائل الخلقية هي مادة الحضارة، ولكنه من الواضح أن ما يؤدى إلى تقدم الحضارة هو المعرفة العلمية وليس الإلمام بالفضائل الخلقية [٦]. "فالمعرفة ازدادت مئات المرات منذ الأزمنة القديمة فما كان يخيف القدماء أصبح يثير سخرية المحدثين، وما كان القدماء يشعرون بقيمته الكبرى، يثير ضحك المحدثين. وقد ازدادت منتجات العقل البشرى يوما بعد يوم وأصبحت المخترعات أكثر من أن تحصر، وليس هناك نهاية مرتقبة للتقدم فى المستقبل"[٧].

واعتقد فوكوزاوا أن المعرفة الجديدة هى ذلك النوع من المعرفة الذى يتطلب من كل فرد أن يبذل الجهد للحصول عليه وذلك من خلال تنظيم التفكير الذى يجب أن يحتل المكان الأول من الأهمية فى نظام التعليم، فلا يجب أن يهمل الناس فهم قوانين الطبيعة ويتركوها للعلماء المتخصصين ويقنعون أنفسهم بالقول بأن منتجات الحضارة عجيبة ورائعة. ويجب عليهم أن يحاولوا الإلمام باستمرار بالقوانين الطبيعية التى تغلغلت فى حياتهم اليومية[٨].

فالعالم عند فوكوزاوا يمثل تجربة، والروح التى تقود مثل هذا العالم هى روح الاستقلال. غير أن المعرفة العملية الجديدة لا تعنى التغاضى عن القيم الروحية. ولكنها تعبر عن الروح التى ترى الإنسان والطبيعة من منظور يحتاج إلى النظر إلى القيم الخلقية والروحية نظرة مختلفة[٩].

وعارض فوكوزاوا الدعوة إلى إحياء الثقافة الصينية التقليدية في المدارس لدعم أخلاقيات الشباب. وذكر أن الكنفوشية مزيج من السياسة والأخلاق إلى الدرجة التي يصعب معها وصفها بالعقيدة السياسية أو العقيدة الأخلاقية. لذلك فإن الفكرة القائلة بالاستفادة بالجانب الأخلاقي للكنفوشية بتطبيقها تطبيقا مباشرا مجرد وهم ينم عن الجهل. أضف إلى ذلك أن المجتمع الياباني أصبح متغيرا تماما في بنيته عما كان عليه الحال زمن الحكماء أصحاب الفكر التقليدي ومن ثم ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن نظريات تلك الأيام الغابرة تصلح للتطبيق في الأزمنة الحديثة[١٠].

ويرتبط بهذا الموقف من التراث الثقافي التقليدي نقل فوكوزاوا للتغييرات التي طرأت على السياسة التعليمية عام ١٨٨١ وتشجيع التعاليم الكنفوشية كأساس للتعليم الأخلاقي فاستنكر فوكوزاوا "سياسة العودة إلى التعليم الأخلاقي القديم التي أدت إلى تضييق أفق التعليم العام في حدود تعاليم أخلاقية لا نفع منها تقول بولاء الشخص لسيده وطاعة الفرد لآبائه والتطرف في الوطنية، بل رصدت الأموال لإصدار صحف وتنظيم محاضرات عامة لهذا الغرض وبذلك بذلت الحكومة أقصى جهدها لإعاقة تقدم الحضارة في اليابان"[١١].

ولكن ذلك لا يعني أن فوكوزاوا كان معاديا للقيم الخلقية بل كانت له رؤيته الخاصة لذلك النوع من القيم الذي لا يناسب

المجتمع الحديث[١٢]. فقد طالب بمراجعة التعاليم الكنفوشية التى تتضمن ضبط النفس وحسن إدارة شئون الأسرة والحكومة الوطنية والسلام الدولى إضافة إلى التعاون الدولى وتوسيع نطاق الحقوق الوطنية[١٣]. ورأى "أن تقوية الولاء والطاعة والروح الوطنية ليست موضع اعتراض بأى حال من الأحوال. فعندما نكون أسرة أو ندبر أمر مجتمعنا يجب أن نتبع قواعد سليمة كأفراد ومواطنين. كما أن على المرء أن يقوم بواجبه نحو بلاده بحكم انتمائه إليها وذلك كله هو مظهر الوطنية الذى أتوقعه من كل مواطن. غير أن تلك الروح الجميلة قد تتسبب فى وقوع ضرر شديد عندما يفسر الولاء والطاعة فى إطار ضيق على نحو ما نادى به أصحاب المدرسة التقليدية. فيصنف الشخص على أنه يفتقر إلى الولاء إذا لم يتبع القواعد التقليدية فى سلوكه تجاه بلاده فيعد خائنا إذا ما حاد عن الطريق التقليدى. وهذا النوع من المنطق يلحق الضرر الشديد بشعور الولاء والوطنية"[١٤].

واعتقد فوكوزاوا أن فصل التعليم عن السياسة وتحريم تدخل السياسة فى التعليم يعود بالنفع على المجتمع، ودعا إلى فصل المدارس التابعة لوزارتى التعليم والصناعة عن هاتين الوزارتين لأن التعليم والسياسة يختلفان فى طابعهما عن بعضهما البعض "والسياسة ذات طبيعة نشطة لابد أن تستمر فى الحركة ولكن التعليم متمهل هادئ، فهما غير متوافقين وسيكون من الصعوبة بمكان تجنب الضرر الناشئ عن ارتباطهما بصورة غير طبيعية"[١٥].

وحتى يدعم فوكوزاوا وجهة نظره، استند إلى التاريخ ليبين كيف أن تلك الفكرة كانت سائدة في عصر طوكوجاوا عندما كان لا يسمح لكبير العلماء أن يتولى منصبا في الإدارة، رغم أنه كان يلي الوزراء مباشرة من حيث المرتبة. وقد يستشار ذلك العالم في أوقات الأزمات ولكن دوره في تلك الحالة كان مقصوراً على تقديم النصيحة. ولكن ذلك الفصل بين التعليم والسياسة لا يعني أن يحجم العلماء عن دراسة السياسة أو تمتنع المدارس عن تدريسها. وإنما يعني ذلك أن اليابان تحتاج إلى مدارس يديرها المعلمون الذين لا سلطان للحكومة عليهم ولا يتحيزون لسياسة بعينها. وذلك يعود بالنفع على المجتمع[١٦] "فمن الطبيعي أن يوجه ناظر المدرسة تلاميذه وفق ما يراه مناسبا وقد تعارض مدرسة مدارس أخرى طالما بقي هذا التعارض في إطار التعليم فإنه لا يضر بالمجتمع، بل إن المنافسة بين المدارس تحفز المزيد من الدراسات، ولكن إذا أصبح لمجموعة من المعلمين مصالح سياسية فإن رزانة العلماء تتحول إلى عنف وقسوة مما يؤدي إلى مشاكل لا نهاية لها"[١٧].

وعندما يقع التداخل بين التعليم والسياسة فإن أي تغير في أحدهما ينعكس على الآخر فإذا زاد حجم التغير يتخذ الانعكاس شكل الاضطراب الكبير. ولتفادي ذلك رأى فوكوزاوا أن توضع كل المدارس تحت إشراف الديوان الامبراطوري، وفي هذه الحالة يسند الديوان إدارة المدارس إلى المواطنين ذوي الخبرة والكفاءة ويكلفهم بإعادة تنظيم مدارسهم لتصبح بمثابة مدارس خاصة تدار

بصورة تعاونية. وفي نفس الوقت يجب أن تحصل المدارس على معونة مالية من الديوان الامبراطورى تكفى لاستمرارها فى أداء واجباتها، على أن يشكل مجلس يضم العلماء ذوى السمعة العلمية فى البلاد يجتمع بشكل دورى للنظر فى أمور التعليم تكون له سلطة الإشراف على أنشطة المدارس وطرق التدريس وتقرير الكتب وإجراء البحوث فى التاريخ القديم والنظريات الحديثة واستخدام اللغة ووضع القواميس وتنظيم النشاط الثقافى دون تدخل من جانب الحكومة. وجملة القول يتولى هذا المجلس مهمة المجلس الأعلى للثقافة اليابانية دون أن تكون له أى سلطات سياسية(١٨).

ولكن فوكوزاوا لم يكن يدعو إلى إلغاء وزارة التعليم لأن وجودها كان مطلوبا لمعالجة الشئون الإدارية الخاصة بالتعليم مثل إصدار الأوامر لمختلف الجهات لتحديد أعمار القبول بالمدارس، وتحديد زيادة أو إنقاص أعداد المقبولين، ومتابعة نشاط المدارس وأحوالها المالية وإدارتها والتفتيش على عملها، وبصفة خاصة كل ما اتصل بالتعليم الإلزامى، لا يمكن أن يدار دون وجود مثل هذه الوزارة، غير أن وجود وزارة التعليم لا يتعارض مع واجبات مجلس العلماء الذى اقترحه فوكوزاوا (١٩).

فالديوان الامبراطورى لا يتولى رعاية التعليم الخاص فى اليابان فحسب، بل يشجع ويدعم العلماء فى البلاد بمنحهم تكريما خاصا ومخصصات مالية سنوية تكفل لهم الحرية لصرف انتباههم عن

مشاغل الحياة والتفرغ بالدراسات التى يريدون القيام بهـا. فبرعاية الديـوان الامـبراطورى يسـتطيع العلمـاء أن يؤمنـوا حيـاتهم وتـأخذ الدراسات فى اليابان بعدا جديدا ترقى فيه إلى مستوى الأمم الغربية بل يستطيع علماء اليابان أن ينافسوا علماء العالم[٢٠].

وكان فوكوزاوا علـى يقـين أن الحضـارة اليابانيـة سـوف تحقـق التقدم فقط بعدما تنحى جانبا الروح القديمة التى تقيد عقول النـاس فـإذا لم يتـم تنحيتهـا علـى يـد الحكومـة أو علـى يـد علمـاء الثقافـة الصينية من اليابانيين، فإن الواجب الأول لعلماء المعرفـة الغربيـة أن يوقظوا بين الناس الشعور بالاستقلال. ولكنهم لا يسـتطيعون ذلـك إلا إذا كانوا هـم أنفسـهم مسـتقلين عـن طريـق الابتعـاد عـن تـولى المناصب الحكومية. وبعبارة أخرى اعتبر فوكوزاوا أن علماء المعرفـة الغربية قادة للمجتمع يقـع علـى عـاتقهم ترشـيد قـرارات الحكومـة وتوجيه الشعب[٢١].

وقد سببت تلك الآراء ضيق زملاء فوكوزاوا من العلماء الذين تولوا مناصب حكومية وكتبوا مقالات فى إحـدى المجـلات الكـبرى ذكروا فيها أنه يمكن استخدام سلطة الحكومة لتعليم الشعب ونشـر الثقافة الغربية بشكل أسرع، بينما تقتصر الجهود الخاصة على تحقيق ذلك فى مجال محدود. لأن اليابـان يجـب أن تتقـدم بسـرعة وكـانت وجهة نظر فوكوزاوا؛ على النقيض من ذلك؛ تقيـم أسـس الحضـارة على قواعد راسخة فى أذهان الشعب ولا تسعى لمجرد تقديم المعرفـة الجديدة[٢٢].

فيرى فوكوزاوا أن التعليم لا يغير ما وهبته الطبيعة للناس، ولكنه يسعى للبحث عن المواهب الدفينة فيهم ويحاول تنميتها بتحسين واقع الحياة. وأبدى معارضته للرأى القائل بأن التعليم يصيب الشباب بالانطواء والتعالى فليس، صحيحا أن الشخص المتعلم ينظر بازدراء إلى الفلاح ولكن التعليم ليس شيئا يوفر قوة معينة أو يوجد عجائب محددة(٢٣).

ورأى فوكوزاوا أن التعليم يجب أن يكون فنا عمليا موجها لمصلحة المجتمع، ونصح تلاميذه قائلا: "يجب أن يكون المرء مدركا للمدرسة الكبرى التى يقال لها المجتمع والتى تقع خارج فصول الدراسة، وأن يواصل تدريبه فى تلك المدرسة الكبرى. ففى هذه النقطة يختلف التعليم المتحضر فى الغرب عن التعليم التقليدى فى الصين واليابان، وفيه تكمن قيمة التعليم المتحضر. وإذا كان التلميذ قادراً على الدراسة فى الوقت الذى يتعلم فيه من المجتمع فإنه سيكون مهيئاً لخدمة مجتمعه فى الأعمال الخاصة أو الحكومية فى الصناعة أو التجارة. وسوف يجنى من وراء ذلك التدريب الذى يؤهله للقيادة. فالنشاط الأكاديمى يصبح مجرد رياضة ذهنية عندما ينأى عن الشئون الإنسانية ويصبح الباحث بذلك بمثابة الولد الماجن فى المجتمع"(٢٤).

وحذر تلاميذه من أن يفقد المرء نفسه فى التعليم. ففى حفل إفتتاح جامعة كيو الجديدة (٢٧يناير ١٨٩٠) ألقى فوكوزاوا خطبة

قال فيها: "وفيما يتعلق بإصرارى على ألا يفقد المرء نفسه فى التعليم، فمرد ذلك إلى أنني اعتبر الدراسة فناً عملياً. فبمجرد تخرجكم احتفظوا داخل عقولكم بما تعلمتموه واتجهوا إلى ممارسة أعمالكم في المجتمع، إنغمسوا بين حشود الناس واختلطوا بهم فإن ذلك سوف يغير من أفكارهم وبذلك تتاح لكم فرصة توسيع نطاق التعليم"(٢٥).

ويعكس ذلك نظرة فوكوزاوا إلى التعليم العالى فهو يرى أن يقتصر ذلك التعليم على النخبة من الشباب الموهوبين الذين يريدون العمل من أجل تحقيق استقلال البلاد. فالتعليم العام يحقق استقلال الفرد بينما التعليم العالى يحقق استقلال الوطن(٢٦).

وانفردت جامعة كيو بالاهتمام بدراسة اللغة الإنجليزية محادثة وكتابة، واصر فوكوزاوا على أن تدريس العلوم الغربية باللغة اليابانية لا يحقق القدر المطلوب من الكفاءة وأن النظام التعليمى الذى يستخدم الإنجليزية فى مختلف مراحله يحقق أكبر الفائدة للشعب اليابانى وتنبأ بأن الحضارة اليابانية سوف تحتل مكانة عالية فى العالم الأكاديمى اليابانى يوما ما(٢٧).

ولكن تدريس الإنجليزية واستخدامها كأداة للتعليم لا تعنى أن مدرسة فوكوزاوا لم تساهم فى تطور العلم فى اليابان. فقد تمت صياغة الكثير من المصطلحات اليابانية الخاصة بالعلوم الغربية فى مدرسة كيو كما قدم فيها فوكوزاوا لأول مرة فن الخطابة وأقام

المؤتمرات لأول مرة فى اليابان وصاغ المصطلح الخاص بالخطابة باللغة اليابانية.

رفاعة الطهطاوى:

أدرك الطهطاوى أن تقدم أوروبا فى المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية ما كان ليحدث لولا التقدم فى مجال التعليم. ولما كانت معرفة الناس محدودة بأنواع التعليم فى الغرب، فقد حرص الطهطاوى على أن يوضح ذلك فى "تخليص الإبريز" مبينا لقرائه الموضوعات الأساسية فى التعليم الأوروبى. وقد لفت نظره اتساع نطاق التعليم ليشمل الذكور والإناث على حد سواء، وعبر عن إعجابه بحيوية النظام التعليمى الفرنسى، وإقبال العلماء على العلوم الحديثة التى تفرغوا لدراستها(٢٨)، وذكر أن العلماء عندهم يلمون بمختلف العلوم ويتخصصون فى واحد منها يتبحرون فيه، يكتشفون المواقع الجديدة، وميز بين العالم والمعلم والمؤلف، فالمعلم والمؤلف ليس بالضرورة عالما، كما لاحظ أن العلماء ليسوا من رجال الدين، فللعلم مجالاته وللدين مجاله(٢٩).

وقارن الطهطاوى بين حال العلم عند الغرب وحاله فى المدارس الكبرى بالعالم العربى كالأزهر والمسجد الأموى بدمشق وجامع الزيتونة بتونس، حيث يركز الاهتمام على العلوم النقلية التقليدية وعلوم اللغة العربية والأدب،على حين يتم التركيز عند الفرنسيين

على العلوم الطبيعية التى تتقدم باطراد، فلا يكاد يمر عام دون أن يتوصل العلماء إلى اكتشافات جديدة(٣٠).

ووصف الطهطاوى - بإعجاب شديد واضح - الحياة العلمية عند الأوربيين مقارنة بما كانت عليه الحال فى العالم الإسلامى، فذكر أن العلماء لا يتوقفون عن طلب العلم فور إنهاء دراستهم النظامية، بل يعتبرون تلك الدراسة بداية على طريق المعرفة، فليست مهمة العالم أن ينقل ما تلقنه من معرفة إلى تلاميذه كما حصلها (على نحو ما كان معروفا فى العالم الإسلامى) ولكن ليتخذ من تلك المعرفة نقطة انطلاق يضيف إليها ويعدل منها وفق ما يهتدى إليه عن طريق البحث والدراسة. وعد ذلك الحرص على البحث الدائم فى مجال العلم سببا فى ثراء أوروبا الذى تحقق عن طريق التبحر فى العلم(٣١).

وأبدى الطهطاوى اهتماما ملحوظا بالتعليم العالى وقدم وصفا تفصيليا له، واهتم اهتماما كبيرا بالموضوعات التى كان يتم تدريسها فى المدارس الغربية فاق اهتمامه بتنظيم إدارة التعليم، ورأىأن تقدم التعليم فى الغرب يعود إلى عاملين: ميل الأوربيين الطبيعى للمعرفة وشعورهم الدائم بالرغبة فى البحث والدراسة، والعامل الآخر دور الحكومة فى تشجيع البحث وضمان حرية العمل للعلماء. وقد لعب العامل الأول دوراً هاما فى حياة الغرب العقلية، بينما ساهم العامل الثانى فى تطور التعليم(٣٢).

وبهذا الوصف لأحوال العلم والمعرفة في الغرب قدم الطهطاوى مفاهيم جديدة للتعليم والمعرفة، فأكد أن التعليم الإسلامى التقليدى لم يكن تعليما عمليا قادرا على تلبية حاجات المجتمع الحديث فهناك علوم كثيرة مهملة أهميتها كالطب والفلك والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والفيزياء والرياضيات وغيرها تحتاج إلى الدراسة وتكوين العلماء المتخصصين فيها. فالتخصص فى علم بعينه يفتح طريق التقدم على طريق المعرفة، ويؤدى إلى إثراء الأمة ويحقق للمجتمع الرخاء والرفاهية [٣٣].

وذهب الطهطاوى إلى أن التقدم الحضارى لا يتحقق إلا بتحقيق التقدم فى العلوم والفنون، التى يصيبها الركود فى الأمم الأقل حظا من الحضارة. ولما كانت المعرفة هى السبيل للرقى الحضارى، وجب على الحكومة أن تتولى تشجيع التعليم ورعاية العلماء [٣٤]. كما يجب على الحكومة أن تضمن حرية النشر وتحرم تقييدها بأى سبيل من السبل، لأن تداول المطبوعات يوسع دائرة الحضارة ويشجع العلماء على تأليف الأعمال الهامة وإتاحتها للقراء[٣٥]. كما يجب على الحاكم أن يشجع العلماء بإغداق المنح والهبات لهم طالما كان ينشد تحقيق التقدم لبلاده لأن ذلك يساعد على التنافس فى العلم والبحث ويؤدى إلى رقى العلوم والآداب، ويضمن استمرار العمل على تطبيق ثمار البحث العلمى على المجتمع[٣٦].

ورأى الطهطاوى أن التعليم ضرورى للإنسان كضرورة الخبز

والماء. ولما كان الإنسان يتمتع بميزة العقل التى جعلته يفضل جميع الحيوانات، فإن عليه أن يتعلم كيف يفكر. وقد أطلق الطهطاوى على القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان اصطلاح "الناطقية" وشرحه على النحو التالى: "منحه الله سبحانه وتعالى قوة الكلام، وخصه بقوة الفكر والفهم والإفهام ليدرك ما فى الأشياء التى حوله من المشابهة والمباينة، ويعرف النسب بين الأشياء الخفية والمعاينة". ويجعل الطهطاوى القدرة اللغوية والفكرية عند الإنسان مقوما أساسيا لتكون المجتمع البشرى والحضارة الإنسانية، فيقول: "لو لم يكن الإنسان مخلوقاً للتأنس مع إخوانه والاجتماع مع أقرانه ليضع معهم هيئة اجتماعية، وحالة عمران تمدنية لم يكن لتخصيص الحكمة الإلهية له بصفة الناطقية كبير مزية"[٣٧].

ولما كان التعليم حجر الزاوية فى بناء الحضارة وتقدمها، فقد رآه ضروريا لجميع المواطنين دون تمييز، فيقول: "حسن تربية الآحاد ذكورا وإناثا، وانتشار ذلك فيهم، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة، يعنى الأمة بتمامها، فالأمة إذا حسنت تربية أبنائها، واستعدوا لنفع أوطانهم هى التى تعد أمة سعيدة، وملة حميدة"[٣٨].

ورأى الطهطاوى أن يكون هدف التعليم بناء الشخصية، وليس مجرد حشو الأذهان بالمعلومات، فيجب أن يتضمن المعرفة بالصحة البدنية، والعائلة وواجباتها وقواعد السلوك العام، وفوق كل ذلك الوطنية التى تحرك الإنسان لبناء مجتمع متحضر[٣٩]، فعلى الحكومة

أن تتخذ من التعليم أداة لتكوين عقلية الشباب - ذكورا وإناثا - بما يتفق مع أحوال الأمة ونظامها الاجتماعى[٤٠].

وقد قضى الطهطاوى معظم حياته معلما ومنظما للتعليم والمدارس وكان لديه رؤية واضحة عما يجب عمله، ووضع أفكاره التربوية فى كتابه "المرشد الأمين"، فرأى أنه يجب أن يتم ربط التعليم بحاجات ومشكلات المجتمع[٤١]. وأن يكون التعليم الابتدائى عاما وموحدا للجميع ذكورا وإناثا دون أى تمييز باعتباره المصدر الأساسى للمعرفة العامة[٤٢]. وأن يكون التعليم الثانوى رفيع المستوى لا يقبل به إلا الطلاب ذوو الكفاءة والتميز أما من لا تؤهلهم قدراتهم للالتحاق بالتعليم الثانوى، فيتم تدريبهم على حرفة أو صناعة معينة [٤٣]. أما التعليم العالى فيجب أن يكون مقصوراً على القادرين من أبناء الذوات (الارستقراطية). ويعبر عن ذلك بقوله: "درجة العلوم العالية المعدة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد فى الممالك والحكومات، فإن ينبغى أن يقتصد فى تعليمها والتضييق فى نطاقها أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابد من أن يكون صاحب ثروة ويسار"[٤٤].

ورغم أن الطهطاوى أقر حق المواطنين جميعا فى التعليم الابتدائى والثانوى دون تمييز على أسس اجتماعية أو نوعية، إلا أنه جعل التعليم العالى مقصوراً على النخبة، ولكنه كان أول مفكر

عربى يطالب بإتاحة التعليم العام للبنات وجعله مقياسا لدرجة تحضر الأمة[٤٥].

وفى اتساق تام مع فكـرة أن يتخـذ التعليـم منطلقـا عمليـا مـن أجل منفعة المجتمع، وضـع الطهطـاوى برامـج الدراسـة فـى التعليـم العام، فرأى أن يتضمن المرحلة الابتدائية القراءة إلى جانب الرياضـة البدنية وبعض أنواع التدريب المهنى[٤٧]، وبالنسبة للتعليـم الثـانوى تتضمن برامج الدراسـة الرياضيـات والجغرافيـا والتـاريخ والفلسـفة والأحياء والفيزياء والكيمياء والإدارة والزراعة والإنشـاء والخطابـة وبعض اللغات الأجنبية [٤٨]. وذكر أن التعليم العـام يجـب أن يحيـط الطلاب بمبـادئ الشـريعة الإسـلامية والقـانون المدنـى والإجـراءات الإدارية حتى يكون الطلاب على وعى تام بما لهـم مـن حقـوق ومـا عليهم من واجبات[٤٩].

واعتبر الطهطاوى الدين مـن الأسـس الروحيـة للحضـارة التـى يجب أن توضع فى مناهج التعليم العام، فرأى أن التعليم الدينى يمثل حجر الزاوية فى تكوين الأخلاق والسلوك السوى، ويتضـمن منهـج الدين القرآن والسنة والفقه، وأكد أن الأمور التى قررهـا الديـن لا تخضـع للتفكـير العقلى لأن الديـن يتـولى تحديـد إطـار السـلوك الإنسانى[٥٠]. ومن ثم فتدريس الدين بالمدارس ضرورى على طريـق طلب الحضارة لأن الإسـلام يسـتطيع أن يبنـى حضـارة عظيمـة لأن الإسلام معيار الحضارة، فيجب أن يكون أساسيا فى التعليم[٥١].

هذا الموقف من تعليم الدين وقواعد السلوك الأخلاقى كان من نقاط الاختلاف بين فوكوزاوا والطهطاوى، أما نقاط الخلاف الأخرى فهى استقلال التعليم، والفصل بين التعليم والسياسة، وتأكيد الاستقلال الفردى كهدف للتعليم، واستخدام اللغة الأجنبية كأداة للتعليم. فقد كان موقف فوكوزاوا من تلك الأمور راديكاليا صارخا، بينما كان موقف الطهطاوى توفيقيا معتدلا. فموضوع الدين فى اليابان ليس على تلك الدرجة من الأهمية التى نشعر بها نحن فى العالم العربى والإسلامى. كما أن الطهطاوى كان يدين بكل ما حققه على صعيد العلم والمكانة والثروة للدولة ولولى الأمر، على عكس فوكوزاوا الذى كان رجلا عصاميا مستقلا.

غير أن فوكوزاوا والطهطاوى كان لهما موقف محدد من المعرفة الغربية باعتبارها أساس التعليم، كما دعا كل منهما إلى تحقيق التوازن فى برامج التعليم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، واتفقا على أن التعليم والمعرفة الحديثة هما مفتاح الطريق إلى الحضارة وأن العلم والتعليم يجب أن يحظى برعاية سلطة السيادة فى الدولة (الامبراطور فى اليابان وولى الأمر فى مصر)، كما اتفقا فى أن يكون التعليم العالى نخبويا، ولكن الطهطاوى كان أكثر ليبرالية وتقدما من فوكوزاوا فيما يتعلق بتعليم البنات.

هوامش الفصل الرابع

(1) Fukuzawa, An Encouragement of Learning, PP. 1-2.

(2) Ibid, P. 2

(3) Fukuzawa, On Education, P. 126.

(4) Ibid, PP 129-131.

(5) Ibid, P. 126.

(6) Blacker, PP 35-54.

(7) Fukuzawa, An Encouragement, P. 85.

(8) Blacker, P. 55.

(9) Ibid, P. 56.

(10) Fukuzawa, On Education, PP. 189-199.

(11) Ibid, P. 224.

(١٢) للمزيد من التفاصيل حول موقف فوكوزاوا من القيم الخلقية راجع الفصل الذى يحمل عنوان Moral Code فى المصدر السابق.

(13) Ibid, P. 197.

(14) Ibid, P. 224.

(15) Ibid, P. 166.

(16) Ibid, P. 166-68.

(17) Ibid, P. 169.

(18) Ibid, P. 173-75.

(19) Ibid, P. 175.

(20) Ibid, P. 182-88.

(21) Fukuzawa, An Encouragement, PP. 24-27.

(22) Fukuzawa, On Education, introduction.

(23) Oxford, PP. 174-79.

(24) Fukuzawa, Op-cit., P. 203.

(25) Oxford, P. 173.

(26) Fukuzawa, Op - cit., introduction.

(27) Oxford, PP. 180-82.

(28)Abu-Lughod, Arab Rediscovery, PP. 115-17.

(٢٩) الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص ١١٥.
(٣٠) نفس المرجع والموضع.
(31) Ab - Lughod. P. 118.
(32) Ibid, PP. 119-20.
(٣٣) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص ٣٤، المرشد، ص ٦٣، ٧٨-٨٠.
(٣٤) الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص٩.
(٣٥) الطهطاوى، المرشد، ص ٨٠، ١٢٥.
(٣٦) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص ١٤٧-١٤٨.
(٣٧) الطهطاوى، المرشد، ص٤٣.
(٣٨) نفس المرجع، ص٨.
(39) Hourani, Arabic Thought, P. 78.
(٤٠) الطهطاوى، مناهج الألباب، ص١٢.
(٤١) الطهطاوى، المرشد الأمين، ص٦.
(٤٢) المرجع السابق، ص٦٢.
(٤٣) المرجع السابق، ص٦٤.
(٤٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٥) محمود فهمى حجازى، أصول الفكر العربى الحديث، ص ١٠١-١٠٣.
(٤٦) الطهطاوى، المرجع السابق، ص٦٢.
(٤٧) الطهطاوى، مناهج، ص٤٥.
(٤٨) الطهطاوى، المرشد، ص ٢٨.
(٤٩) الطهطاوى، مناهج، ص٦٥.
(٥٠) الطهطاوى، المرشد، ص٦١.
(٥١) المرجع السابق، ص٦١-٦٢.
(٥٢) المرجع السابق، ص١٢٤.
(٥٣) منح الطهطاوى مساحات من الأراضى الزراعية فى عهد محمد على وإسماعيل حتى أصبح واحدا من كبار الملاك، أنظر: رءوف عباس حامد، النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكيات الكبيرة، القاهرة ١٩٧٣.

الفصل الخامس

على طريق الحضارة

كان تحقيق التقدم دائما الشغل الشاغل لرواد فكر التنوير والمحور الذى تدور حوله أفكارهم وكذلك كان الحال بالنسبة لفوكوزاوا والطهطاوى. فكلاهما رأى فى التاريخ عملية تقدمية فى التطور نحو تحقيق الحضارة. واستطاع الرائدان من خلال دراسة التاريخ دراسة متأنية أن يكتشف كل منهما موقع المنجزات الحضارية وكيف أصبح الحاضر أفضل من الماضى ومن ثم يمكن استشراف التقدم فى المستقبل.

وفى سعيهما على طريق الحضارة؛ كما كان يتمثل فى النموذج الغربى؛ صاغ كل من فوكوزاوا والطهطاوى آراءهما فيما يتصل بتحقيق نمط حضارى خاص ببلد كل منهما يتناسب مع ظروف مجتمعه.

فوكوزاوا يوكيتشي:

لم يحاول فوكوزاوا أن يكتب تاريخا مستفيضا لليابان ولكن كتاباته عن الحضارة قادته إلى تقديم أول نقد للمدرسة التقليدية التاريخية في اليابان. فقد رأى أن تلك المدرسة قد جانبها الصواب عندما أعطت السلوك الأخلاقي للحاكم ووزرائه أهمية كبرى. فليس من الحكمة أن نتصور أن تتحقق الرفاهية في بلد ما لمجرد تمتع حكامها بحسن الخلق. لأن شعور الناس بالاستقرار والرفاهية يعتمد على ما بلغوه من درجة التقدم ويعتمد هذا بدوره على "روح العصر" وليس على السلوك الخلقي للحكام، فقد كان لروح العصر (Jisei) تأثير كبير فعال على أعمال عظماء الرجال لأن الأبطال والعظماء لا يمكنهم ابتداع أحداث خارجة عن روح العصر فلا يحققون النجاح إلا عندما يسايرونها [1]. ولما كان التقدم قانونا طبيعيا فقد رأى فوكوزاوا أن الإنسان بطبعه مرهون بالتقدم مرتبط به، ومن ثم يأخذ بأسبابه بصورة طبيعية دون أن يشعر بذلك. ولاشك أن عملية التقدم قد تتوقف لأسباب غير طبيعية لمدة زمنية معينة، ولكنها ما تلبث أن تندفع كالمد لتكتسح كل العقبات التي تقف في طريقها. وفي مثل تلك الحالات قد تبدأ "روح العصر" على شكل آراء تطرحها مجموعة محدودة من الناس، ولكن لأنها تعبير عن عملية حتمية فلا تلبث أن تعبر عن نفسها لتصبح رأيا عاما وتقدم الفرصة لارتقاء درجة من درجات التقدم[2].

وكان مفهوم الحضارة عند فوكوزاوا نسبيا، وفى ذلك يقول: "عندما نتحدث عن الحضارة فى عالم اليوم نجد أن الأمم الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية تمثل أرقى الأمم حضارة، ونجد البلاد الأسيوية مثل تركيا والصين واليابان تندرج تحت ما يمكن أن نسميه بلادا شبه متقدمة، بينما نجد بلاد أفريقيا واستراليا لا تزال بدائية.. ولما كانت الفوارق بين البلاد فى هذا الصدد فوارق نسبية بالضرورة، فليس هناك ما يمنع من لم يتعرف عن الحضارة الأرقى من أن يظن أن مرحلة ما يشبه التقدم التى تعيشها بلاده هى ذروة التقدم. ولما كانت الحضارة الغربية أرقى قياسا بالبلاد شبه المتقدمة، فإن هذه الأخيرة تعد راقية قياسا بالمجتمعات البدائية"[٣].

وذهب فوكوزاوا إلى أن الحضارة تتسم بالحيوية والحركة، فهى ليست شيئا ميتا، فهى تمر بدورات ومراحل، فالمجتمعات البدائية تمر بمرحلة شبه التقدم، والمجتمعات شبه المتقدمة تمر بمرحلة الحضارة، والحضارة ذاتها تتطور إلى أشكال أرقى باطراد، "ومن ثم يمكن اعتبار أوروبا اليوم تمثل أعلى مستوى من التقدم الفكرى الذى استطاع الإنسان تحقيقه فى هذه المرحلة التاريخية، ويصدق هذا على جميع بلاد العالم، سواء كانت بدائية أو شبه متقدمة، فعلى كل من يهتمون بتقدم بلادهم على طريق الحضارة أن يتخذوا من الحضارة الأوروبية أساسا للجدل، وأن يزنوا الإيجابيات والسلبيات بمعيارها"[٤].

وفى كتابه "إطار نظرية الحضارة" كان معيار الحضارة عنده هـو الحضارة الغربية التى اتخذها أساسا لتقييـم كـل شئ، ولكنـه لم يعـن بذلك الأخذ بالحضارة الغربية كما هى باعتبارها نموذج الحداثـة فـى كل البلاد. وإنما دعا إلى تطويع الحضارة الغربيـة لحاجـات كـل بلـد من البلاد ومزاج كل أمة من الأمم النابع من تقاليدهـا الاجتماعيـة، وفى ذلك يقول: "يجب أن نتبع أسلوبا انتقائيـا فـى تطبيـق الحضـارة الأجنبية على المجتمعات شبه المتقدمة، فيجـب أن نميز فـى الحضـارة بين ما هو مظهرى وما هـو جوهـرى، فمـن السـهل أن نـأخذ الأول على علاّته على حين يصعب علينا أن نفعل ذلك مـع الآخـر، والآن عندما نهدف إلى جلب الحضارة للبلاد فإن أصعب ما يمكـن عملـه يجب أن نبدأ به ونترك الأسهل للنظر فيـه فيمـا بعـد. أمـا إذا اتبعنـا عكس ذلك وأخذنا بالجانب الأكثر سـهولة قبـل أن نـأخذ بالجـانب الأصعب فإن ذلك الجانب الأسهل يكون غالبا لا نفع له بـل يكـون ضاراً أيضا"(٥).

وذهب فوكوزاوا إلى أن المظاهر الخارجية للحضـارة تعـد جميعـا ذات طابع تطبيقـى كالطعام والملابـس والمسـكن ومختلـف الأدوات والمعـدات ونحوهـا، وكذلـك الإجـراءات الحكوميـة والقوانـين والمؤسسات على اختلاف أنواعها. فـإذا اعتبرنـا كـل تلـك المظـاهر الخارجية حضارة فـإن كـل أمـة ستتبع منهجـا انتقائيـا لتطبـق تلـك المظاهر على طريقتها. ولذلك يجـب علـى البـلاد الأسـيوية ألا تقلـد أسلوب الغرب تقليدا أعمى لأن ذلك لا يمكن أن يعد حضارة نظـر

لاختلاف تلك البلاد عن المجتمعات الغربية. وفي ذلك يقول: "لا يجب أن نقيم حضارة بلد ما من خلال مظاهرها الخارجية فالمدارس، والصناعة، والجيش، والبحرية جميعها مجرد أشكال خارجية للحضارة. وليست هناك صعوبة في إيجاد تلك الأشكال التي يمكن شراؤها بالمال ولكن هناك مكونا روحيا إضافيا فيها لا يرى بالعين المجردة ولا يسمع ولا يباع أو يشترى كما لا يمكن استعارته. غير أن تأثيره على الأمة عظيم، وبدونه تفقد المدارس والصناعات والمؤسسات العسكرية معناها. فلا شك أن القيمة الكبرى للحضارة تكمن في روحها التي هي في نفس الوقت روح الاستقلال الكامنة في الشعب"[٦].

ورأى فوكوزاوا أنه يجب ألا تستورد اليابان المظاهر الخارجية للحضارة فقط ولكنها يجب أن تبدأ بخلق روح الحضارة الخاصة بها، لأن "حجر الزاوية للحضارة الحديثة يمكن إرساؤه فقط عندما يتغير الشعور الوطني تغيرا ثوريا وتتغير معه مؤسسات الحكومة. وعندما يحدث ذلك فإن قواعد الحضارة سوف ترسو وستتكون المظاهر الخارجية المادية للحضارة تبعا لذلك في صورة طبيعية دون حاجة إلى بذل الجهد من جانبنا، سوف تأتي دون أن نطلبها وتتحقق دون أن ننشدها. ولذلك أقول إن علينا أن نعطي الأولوية للجانب الأصعب الخاص باستيعاب الحضارة الغربية. يجب أن نصلح أولا من شأن أفكار الناس ثم ننتقل بعد ذلك إلى إصلاح نظام الحكومة وفي النهاية نتجة إلى المظاهر الخارجية... ونستطيع أن نحفظ النظام ونجعله

يبدو يسيرا ولكن ذلك الاتجاه يقودنا إلى طريق مسدود. وسيكون ذلك وكأننا نضع وجوهنا على حائط حجرى"[٧].

ورأى أن الشكل السياسى للحضارة لا يجب اعتباره معيارا للحضارة كلها إذ يجب تغييره إذا أثبت عدم صلاحيته. ولما كانت الحضارة هى الهدف الوحيد للبشرية الذى يمكن تحقيقه عبر طرق متعددة فإن التقدم المعقول هو الذى يمكن تحقيقه من خلال عملية طويلة تقوم على التجربة والخطأ. ولذلك لا يجب أن تتجه أفكار الناس اتجاها واحدا لا بديل له لأن التجربة هى روح التقدم. ويضيف قائلا: "لم تكن هناك أبدا حضارة بلغت حد الكمال كما لم يكن هناك شكل من أشكال الحكم بلغ الحد. فإذا وصلنا يوما إلى حضارة كاملة سوف تصبح الحكومة على درجة عالية من الاستبداد وعند تلك المرحلة لن نكون فى حاجة لتفضيل شكل على آخر أو أن نختلف حول المسميات ونظراً لأن الحضارت فى عالم اليوم تقف فى منتصف طريق التقدم فإن النظم السياسية لا تزال تمر بعملية التطور. فالأمم تختلف فقط فى نسبة تطورها"[٨].

ورأى فوكوزاوا أن الحضارة علاقة تعاقدية بين الناس ومن ثم كان تحقيقها هدفا حيويا للبشرية ويحتوى ذلك التعاقد على نوع من تقسيم العمل بين الناس يقوم فيه "كل شخص بأداء دوره فى تحقيق هذا الهدف، فتختص الحكومة بحفظ النظام وتسيير الأمور ويركز العلماء جهودهم على المجالات الفكرية لاكتشاف البدائل التى

تستخدم فى المستقبل، وتبذل الصناعة والتجارة الجهد فى مجالهما للمساهمة في تكوين ثروة الأمة. وبذلك يقدم كل فريق مساهمته في صنع الحضارة"[٩].

ويرى فوكوزاوا أن تقدم الحضارة يتضمن التطور العقلى والخلقى للشعب ككل. وبعبارة أخرى، ترتبط الحضارة بالمعرفة والفضائل التى تتسم بالتباين ولكنها تتكامل معا فى نهاية الأمر[١٠].

ويطرح فوكوازوا سؤالا عن هدف اليابان من السعى على طريق الحضارة فقال إنه يجب التمييز بين ما هو موروث وما هو مكتسب وذلك الحفاظ على استقلال البلاد. وأضاف: إن السبيل للحفاظ على الاستقلال لا يمكن أن ننشده إلا بتحقيق الحضارة. ويمضى قائلا: "إن السبب الحقيقى الذى يجعل الناس اليوم فى بلادنا يخشون الخطى نحو الحضارة هو الحفاظ على استقلال بلادنا. ومن ثم فاستقلال بلادنا هو الهدف وسعينا على طريق الحضارة هو السبيل لتحقيقه... فبدون الحضارة لا يمكن الحفاظ على الاستقلال، فالحديث عن الاستقلال أو عن الحضارة هو حديث عن قضية واحدة"[١١].

ولذلك كان لزاما على اليابان أن تحقق مرحلة متقدمة من الحضارة لتحافظ على استقلالها، وأحس فوكوزاوا أن اليابان يجب أن تستوعب الحضارة الغربية حتى تحقق حضارتها الحديثة الخاصة بها. ولهذا الغرض كتب كتابه "إطار نظرية الحضارة" ليحدد معالم

طريق اليابان إلى الحضارة وليخلق حضارة يابانية متميزة تمزج المكتسب من الغرب بالموروث اليابانى فتكسيه قوة روحية وتزوده بروح التقدم. وقد قدم فوكوزاوا تفسيرا عاما للحضارة وتحليلا تاريخيا للحضارة اليابانية بهدف الوصول بالحضارة اليابانية إلى نفس المستوى الذى وصلت إليه الحضارة الغربية(١٢).

رفاعة الطهطاوى:

نظر رفاعة الطهطاوى إلى التاريخ من نفس الزاوية التى نظر إليه منها فوكوزاوا، باعتبار التاريخ حركة تقدمية يقطعها الإنسان على طريق الحضارة، وسجل للحضارة البشرية. ومن بين مؤلفاته المتأخرة كتاب فى مجلدين عن تاريخ مصر - سبقت الإشارة إليه - وكان الكتاب قد قصد به أن يكون الأول فى سلسلة تعرض لكل ما يجب أن يعرفه المصرى الحديث عن بلاده، لأن الطهطاوى رأى أن دراسة التاريخ تفيد الأمم فهى تلعب نفس الدور الذى يلعبه التعليم العام فى صياغة الروح الوطنية لأنه يتضمن تجارب الماضى التى تعين الأمة على حل مشاكلها الراهنة(١٣).

ورأى الطهطاوى أن دراسة التاريخ تؤدى إلى الوصول إلى نتيجتين: أولاهما أن الحضارة مجرد مرحلة من مراحل التطور وليست ذروة ذلك التطور، وثانيهما أن الناس يجب أن تتوفر لديهم الرغبة فى المضى على طريق الحضارة والتضحية فى سبيل

تحقيقها. وأرجع الطهطاوى نجاح أوروبا فى بلوغ ما حققته من الرقى الحضارى إلى ثلاثة أسباب: أولا ما أبداه الأوربيون من روح المبادرة والحيوية، ثانيا اتباعها لنظام سياسى يقوم على الحرية والعدالة، وثالثهما حرصهم على الاستفادة من صلاتهم بالشعوب الإسلامية ذلك الاتصال الذى كان سلبيا زمن الحروب الصليبية وإيجابيا فى أسبانيا وإيطاليا. فكان الأوروبيون قادرين على الاستفادة من اتصالهم بالبلاد الإسلامية لأن عقولهم كانت متفتحة وإن اختلفوا عنهم فى العقيدة. ومن ثم رأى الطهطاوى أن الوقت قد حان كى يتجه المسلمون والعرب إلى التعليم من أوروبا دون تردد(١٤).

وأكد الطهطاوى أن الاتصال بأوروبا يحفز التقدم الحضارى فى البلاد العربية، لأن الاتصال بالبلاد الأجنبية يماثل حرية العمل ولا يستقيم بدونها وأن الدافع لمن يقومون بهذا الاتصال طلب العلم والمعرفة وخدمة أهداف الأمة والاتصال بالأجانب وخاصة أهل العلم منهم يزود الوطن بأسباب التقدم(١٥). وامتدح الطهطاوى محمد على لإنهائه عزلة مصر وتشجيه الاتصال بالأجانب لأن ذلك يعود بالنفع على الاقتصاد المصرى ويدفع بالبلاد على طريق التقدم الحضارى(١٦).

وقد دعا الطهطاوى إلى استيعاب كل فروع المعرفة فيما عدا ما اتصل بالدين المسيحى وتحفظ على بعض مجالات الفلسفة الغربية

التى تتناول أشياء تتعارض مع ما جاء بالكتب المقدسة ولذلك اشترط على من يقبل على دراسة الفلسفة أن يكون ضالعا فى العلوم الشرعية حتى لا تؤثر تأثيرا سلبيا على إيمانه(١٧). واستخدم الطهطاوى مصطلح "التمدن" عند وصفه للتطور الاجتماعى والاقتصادى في أوروبا، وقسم التطور الحضارى إلى ثلاث مراحل ضرب أمثلة طريقة لكل منها فقال: "فكلما تقادم الزمن فى الصعود رأيت تأخر الناس فى الصنايع البشرية والعلوم المدنية، وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن فى الهبوط رأيت فى الغالب ترقيهم وتقدمهم فى ذلك.

وبهذا الترقى وقياس درجاته، وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين

المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنين

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن.

مثال المرتبة الأولى همل بلاد السودان الذين هم دائما كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرأون ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئا من الأمور المسهلة للمعاش أو النافعة للمعاد...

ومثال المرتبة الثانية عرب البادية، فإن عندهم نوعا من الاجتماع الإنسان والاستئناس والائتلاف.... غير أنهم أيضا لم تكتمل عندهم أيضا درجة الترقى فى أمور المعاش والعمران

والصنايع البشرية والعلوم العقلية والنقلية.... ومثال المرتبة الثالثة بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم والإفرنج والمغرب وسنار وبلاد أمريقة على أكثرها وكثير من جزائر البحر المحيط، فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات وعلوم وصناعات وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنايع... ولهم علم بالسفر في البحور، إلى غير ذلك. وهذه المرتبة الثالثة تتفاوت فى علومها وفنونها وحسن حالها وتقليد شريعة من الشرائع وتقدمها فى النجابة والبراعة فى الصنايع المعاشية، مثلا البلاد الأفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها ..."[١٨].

وقد عارض الطهطاوى التقسيم التقليدى الإسلامى للعالم إلى دار الإسلام ودار الكفر. ففى التصنيف الحضارى الذى أورده أعلاه وضع البدو العرب الذين يعدّون مادة الإسلام ضمن شريحة البرابرة بينما وضع المسيحيين الأوروبيين فى نفس الشريحة التى ضمت العرب والفرس والأتراك واعترف لهم بتفوقهم فى مجال المعرفة. وجعل هذا أساسا لتجديد علاقة العرب بأوروبا فى العصر الحديث. وفى كتابات الطهطاوى ترد عبارة "البلاد الغربية" لأول مرة فى الأدبيات العربية لتعبر عن أوروبا وغيرها من بلاد الغرب كمقابل للعالم الإسلامى، وبذلك أراد الطهطاوى أن يبين أن هناك الغرب فى مقابل الحضارة الإسلامية وأن لكل من الحضارتين

جوانبها الإيجابية فامتازت الحضارة الإسلامية بالشريعة على حين امتازت الحضارة الغربية بالمعرفة العلمية[١٩].

وعند تمييزه بين الحضارتين ذكر الطهطاوى أن الفارق بينهما يتمثل فى روحانية الشرق ومادية الغرب، فيذكر فى "تخليص الإبريز" أن الفرنسيين ماديون يسعون لتحقيق الثروة المادية ومن ثم يختلفون عن العرب فى ذلك[٢٠]. ولهذا السبب لا يرى أن العرب يستطيعون أن ينهجوا نهجهم حتى يتم استيعابهم للحضارة الأوروبية ولذلك سعى للتعرف على أسس تلك الحضارة التى يستطيع العرب أن يفيدوا منها وأن يكتسبوها[٢١].

وهنا نجد الطهطاوى يميز بين مكونين من مكونات الحضارة: المكون الروحى الذى يتصل بالأخلاق والعادات والسلوك ويتمثل فى الدين والشريعة والمكون الآخر مادى يتصل بالمنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة وهو ضرورى لتحقيق التقدم. غير أن الوصول إلى درجة عالية من الرقى الحضارى يحتاج إلى المزج بين العنصرين وإلا كان التطور مختلا. ورأى الطهطاوى أن الأخذ بالمظاهر الخارجية للحضارة الأوروبية كالملابس والأدوات ونمط الحياة اليومية لا يحقق التقدم الحضارى ولكن التغيرات البنيوية المادية والروحية هى التى تجعل التقدم الحضارى ممكنا[٢٢].

ورأى الطهطاوى أن العرب (والمسلمين) يجب أن يقتسبوا بعض المظاهر النافعة من الحضارة الغربية على أن يكون ما يقتبسونه منها

فى إطار القيم الخلقية والمبادئ القانونية للشريعة الإسلامية. وأشار إلى أن الاندفاع نحو العقلانية دون تحفظ يتعارض أحيانا مع الشريعة الإسلامية من خلال إشارته إلى أن إغراق الفرنسيين فى العلم جعلهم يحيدون عن طريق الإيمان غير أنه لم يلق المزيد من الضوء على هذه الفكرة، وإن كنا نظن أنه كان مدفوعا إليها بدافع الحرص على عدم إثارة المدرسة التقليدية عند طرحه لفكره الجديد، لأننا نجده يقول "كما أن البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية والعمل بها وفى العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها فبذلك احتاجت إلى البلاد الغربية فى كسب مالا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه"[٢٣]. فهو هنا لا يجد مناصا من الاستفادة من الجانب المادى فى الحضارة الغربية ولكن على أساس انتقائى.

وذهب الطهطاوى إلى أن الأمة التى تهمل تطور الحضارة فى بلادها وصولا إلى أرقى مستوى يمكن بلوغه تتعرض للوقوع تحت سيطرة غيرها من الأمم[٢٤]. ويرى أن تحقيق الرقى الحضارى يجلب منافع متعددة، فتقل الحروب وتتناقص الصراعات حتى تتلاشى تماما ويتلاشى معها الاستعباد والفقر. فالحضارة تؤدى إلى حفظ القانون والنظام والتنافس فى طلب العلم والمعرفة وتنمية الزراعة والتجارة والصناعة واكتشاف الأراضى الجديدة التى تساعد على النمو الاقتصادى واختراع المعدات والآلات التى تيسر وسائل الإنتاج، ولا يتحقق ذلك إلا بتشجيع العلماء على وضع المؤلفات فى مجالات

العلوم والشريعة والأدب والسياسة والاقتصاد وضمان حرية النشر وتطور الصحافة حتى يتسع بذلك مجال الحضارة[٢٥].

لقد استقى فوكوزاوا والطهطاوى معظم أفكارهما المتصلة بالتاريخ والحضارة من كتابات المؤرخين الغربيين فكلاهما تأثر كثيرا بكتاب جيزو Guizot عن تاريخ الحضارة الأوروبية وقد أضاف إليه فوكوزاوا كتاب باكل Buckle عن تاريخ الحضارة فى إنجلترا. وقد قدر كل من فوكوزاوا والطهطاوى الحضارة الغربية تقديرا كبيرا وجعلا هدفهما أن تلحق بلادهما بأعلى درجات الرقى الحضارى، ولكنهما لم يطرحا أفكارهما دون تحفظات. فقد اتفقت وجهات نظرهما حول التناقضات الأساسية بين ثقافة بلادهم الوطنية التقليدية وبين الثقافة الأوروبية، وسعى كل منهما إلى رسم الطريق الذى تسلكه بلاده طلبا للرقى الحضارى، واتفق الرجلان على أن المظاهر الخارجية للحضارة الغربية لا تحقق التقدم كما رأيا فى التقدم الحضارى السبيل للحفاظ على الاستقلال الوطنى.

ولكن هناك خلافات جوهرية بين أفكار فوكوزاوا والطهطاوى فيما يتصل بتكوين الشكل الوطنى المتميز للحضارة فى بلادهم. فبينما سعى فوكوزاوا إلى صياغة نظام أخلاقى جديد من خلال ما أسماه "روح العصر"، تمسك الطهطاوى بالقيم الخلقية الإسلامية كإطار لا غنى عنه لعملية التطور الحضارى الحديث، غير أن الرجلين اتفقا على مبدأ الانتقاء عند الاقتباس من الحضارة الغربية.

هوامش الفصل الخامس

Balcker, The Japanese Enlightenment, PP. 93-94.

Ibid, 98-99.

Fukuzawa, An Outline of the Theory of Civilization, PP 13-14.

Ibid, P. 15.

Ibid, P. 16.

Fukuzawa, An Encouragement of Learning, P. 30.

Fukuzawa, op. Cit, P. 18.

Ibid, P. 45.

Ibid, P. 62.

Ibid, P. 104.

Ibid, P. 193.

Ibid, the preface.

(١٣) الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص ٢٠٦

Abu-Lughod, Arab Rediscovery, PP 146-48.

(١٥)الطهطاوى، مناهج، ص ١٨٨.

(١٦)نفس المرجع، ص ٢٣٢.

(١٧)الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص١٣١.

(١٨)نفس المرجع، ص ٦-٧.

Abu-Lughod, P. 139.

(٢٠)الطهطاوى، تخليص الإبريز، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢١)الطهطاوى، مناهج، ص٥-٦.

(٢٢)نفس المرجع ٦-٧.

Abu-Lughod, P. 145.

(٢٤) الطهطاوى، المرشد، ص٤٣.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢١١-٢١٢.

خـــاتمة

كان كل من فوكوزاوا يوكيتشى ورفاعة الطهطاوى رائـدا فـذا للتنوير فى بلاده، وقد ترك كل منهما أثرا بالغـا علـى تطـور الفكـر الحديث فى بلاده وأثر تأثيرا كبيرا فى جيـل المثقفـين المعـاصرين لـه. وقد حاول كل منهما أن يصوغ أفكارا جديدة فى مجالات السياسـة والاقتصاد والنظام الاجتماعى والتعليم والمعرفة، وأن يطرح مفـاهيم جديدة للحضارة وسبل ترقيتها متبعـا فـى ذلـك أسـاليب راديكاليـة أحيانا وتوفيقية أحيانا أخرى. ولمـا كـان الرجـلان قـد تـأثرا بـالفكر الليبرالى الغربى الذى كان متاحـا فـى أواخـر القـرن الثـامن عشـر، وأوائل القرن التاسع عشر فقد اتفقت مصادرهما بقـدر مـا اتفقـت الأطر المرجعية التى ركنا إليهـا. ورغـم إعجابهمـا الصريـح بـالفكر الغربى والحضارة الغربية، لم يميـلا إلى اقتبـاس تلـك الحضـارة وتبنـى ذلـك الفكـر دون تحفـظ. فقـد فضّـلا اتبـاع أسـلوب انتقـائى عنـد الاقتباس من الحضارة الغربية لا يتعارض مع الثقافـة الوطنيـة لمجتمـع كل منهما وظروفه الموضوعية. ومن هنا كان تأكيدهمـا ضـرورة أن

يتخذ التطور الحضارى طابعا أصيلا يقوم على السمات الجوهرية للمجتمع، وعارضا تماما مبدأ التبنى العشوائى للحضارة الغربية واقتباس مظاهرها الخارجية. ويعكس ذلك ادراكهما العميق للتاريخ وفهمهما الشامل للحضارة بقدر ما يعكس نضج الوعى الوطنى عندهما وتأثير المكون التراثى فى ثقافتيهما.

ولما كان الرجلان قد تأثرا بنفس المصادر والأطر المرجعية للفكر الغربى، فقد كانت آراؤهما متشابهة فى كثير من الحالات حول موضوعات المساواة وحقوق الشعب والعلاقات الأسرية والتعليم والحضارة، رغم اختلاف الظروف التاريخية والثقافية للمجتمعين اليابانى والمصرى اختلافا كبيرا. غير أن فوكوزاوا كان أكثر راديكالية وجرأة فى نقده للمكون الأخلاقى فى الثقافة التقليدية اليابانية فيما اتصل بمسائل معينة كوضع المرأة والعلاقات الأسرية والمعرفة التقليدية. وقد عالج الطهطاوى نفس الموضوعات بحرص شديد واتجاه شديد التسامح مع الموروث الثقافى شديد الميل إلى التوفيق بينه وبين الأفكار المكتسبة. لقد كان من السهولة بمكان بالنسبة لفوكوزاوا أن يحارب بضراوة الكنفوشية والتعاليم الصينية التقليدية وأن ينتقد أفكار الحكماء ويسفه من تعاليمهم، وهو أمر لم يكن باستطاعة الطهطاوى أن يفعله، لأن القيم الخلقية التقليدية فى الثقافة العربية ذات اتصال بالدين، وللدين وضع خاص ليس له نظير عند اليابانيين، ولذلك تمتع الطهطاوى بميزة لم تتوفر لفوكوزاوا فقد استفاد من الإطار الرحب الفضفاض للثقافة الإسلامية فوظف

الجوانب الإيجابية منها لدعم وتمرير الأفكار الجديدة التى طرحها لأول مرة فى محاولة لإقناع الناس بها وتبديد مخاوفهم منها وذلك فى سياق نقد القصور فى تفسير القيم الثقافية المتوارثة وإيجاد نوع من الرابطة بينها وبين الأفكار الجديدة التى يدعو إليها.

أضف إلى ذلك أن فوكوزاوا كان يتمتع بوعى وطنى نتج عن ذلك المزج الفريد بين الشنتوية والفكرة القومية الحديثة، وبذلك وردت مصطلحات "الأمة اليابانية" و"العنصر اليابانى" و"الثقافة اليابانية" كثيرا فى كتاباته كأمور مسلم بها. ولما كان اليابانيون يشعرون بذواتهم ويشتركون معا فى الإحساس بهوية متميزة تضرب بجذورها فى أعماق الثقافة اليابانية المستمدة من العقيدة الشنتوية، فإن فوكوزاوا لم يكن فى حاجة إلى مناقشة تلك المسلمات، بينما كان على رفاعة الطهطاوى أن يستفيض فى الحديث عن الهوية الوطنية لبلاده فى محاولة لبلورة تلك الهوية من بين شعور فضفاض بالانتماء إلى الأمة الإسلامية، وبذلك وضع الطهطاوى أصول الفكرة القومية التى تطورت فيما بعد على يد الجيل التالى من المثقفين المصريين.

وجدير بالذكر أن وعى فوكوزاوا بعدوانية الغرب وخطورته على بلاده جعله يركز على فكرة الاستقلال الوطنى الذى رأى أن السبيل لتحقيقه لا يتم إلا من خلال الاستقلال الفردى والاعتماد على الذات والسعى لبلوغ درجة الرقى الحضارى التى بلغها

الغرب. ولكن الطهطاوى لم يدرك تماما خطر العـدوان الغربـى رغـم إصـراره علـى ضـرورة الأخـذ بالمعــارف الغربيــة كســبيل لــلرقى الحضارى والحفاظ على الاستقلال، إلا أنه اتخذ موقفـا متسـامحا إزاء تغلغل المصالح الغربية فى مصـر بـل رأى فيهـا عـاملا مسـاعدا علـى تقدم البلاد ولم يدر بخلده أبدا أن ذلك التغلغل كان مقدمة لعـدوان الغرب.

المـراجع

- أحمد بدوى، رفاعة الطهطاوى بك، القاهرة ١٩٤٩.
- أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم فى مصر فى عهد محمد على، القاهرة ١٩٣٦.
- إبراهيم عبده: تاريخ الوقائع المصرية، القاهرة ١٩٤٢.
- أحمد أحمد الحتة، تاريخ الزراعة المصرية فى عصر محمد على، القاهرة ١٩٥٤.
- جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥١.
- جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوى زعيم النهضة الفكرية فى عصر محمد على، القاهرة ١٩٤٦.
- رءوف عباس حامد: النظام الاجتماعى فى مصر فى ظل الملكيات الزراعية الكبيرة ١٨٣٦ - ١٩١٤، القاهرة ١٩٧٣.
- رفاعة رافع الطهطاوى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، القاهرة ١٨٣٤.
- رفاعة رافع الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، القاهرة ١٨٧٠
- رفاعة رافع الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة ١٨٧٢.
- رفاعة رافع الطهطاوى: أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل، القاهرة ١٨٦٨.
- رفاعة رافع الطهطاوى: نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز، القاهرة ١٨٧٣.

- صالح مجدى: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن رفاعة بك رافع الطهطاوى، القاهرة ١٩٥٨.
- عبد اللطيف حمزة: أدب المقالة الصحفية في مصر، الجزء الأول، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٨.
- عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد على، القاهرة ١٩٣٧.
- عبد الرحمن الرافعي: عصر إسماعيل، القاهرة ١٩٣٧.
- على الجرتلى: الصناعة فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٥.
- قاسم أمين: المرأة الجديدة، القاهرة ١٩٠١.
- لطيفة محمد سالم: المرأة والتغير الاجتماعى فى مصر، القاهرة ١٩٨٦.
- محمود فهمى حجازى: أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مع النص الكامل لكتابة تخليص الإبريز، القاهرة ١٩٧٤.
- Abu - Lughod, Ibrahim. Arab Redisocovery of Europe, A study in Cultural Encounters, Princeton University Press 1963.
- Akamatus, Paul. Meiji 1868. Revolution and Counterrevolution in Japan, London, 1972.
- Allen. G.C. A short Economic History of Modern Japan, snd ed., London 1962.
- Baer, G. A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950. London 1962.
- Beasley, W.G. Great Britain and the Opening of Japan 1834-1858, London 1951.
------------, The Meiji Restoration, Stanford University press 1972.
------------, The Modern History of Japan, London 1975.

- Blacker, Carmen, The Japanese Enlightenment, A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi, Cambridge University press 1964.
- Brinton, J. The Mied Courts in Egypt, New Heaven 1930.
- Brown, D. M. Nationalism in Japan, Berkeley 1955.
- Crouchley, A.E. The Economic Development of Modern Egypt, London 1938.
--------------, The Investment of Foreign Capital in Egyptian Companies and public Debt, Cairo 1936.
- Dodwell, Henry, The Founder of Modern Egypt, A Study of Muhammad, Ali, Cambridge University Press 1931, Reprinted 1967.
- Dore, Ronald P. City Life in Japan, University of California press 1976.
- Douin, G. Histoire du Regnede Khedive Ismail, 3 vols, Rome 1933-1939.
- Dower, W. (ed.). Origins of the Modern Japanese State, Selected writings of E.H. Norman, New York 1975.
- Fahmy, Moustafa. La Revolution d'Industrie en Egypte et ses consequences Sociales au 19eme ciecle (1800-1850), Leiden, 1954.
al - Faruqi, Isma' il, Islam, New York 1979.
- Fazalur-Rehman. Islam, 2 nd ed., University of Chicago press 1973.
- Fukuzawa Yukichi, The Autobiography of Fukuzawa Yukichi, trans. Eiichi Kiyooka, Columbia University press 1968.
---------------, An Encoruagagement of Learning, trans. David A. Diworth & Umeyo Hirano, Sophia University, Tokyo 1969.
---------------, An Outline of the Theory of Civilization. trans. David A. Dilworth & G. Cameron Hurst, Sophia University, Tokyo 1973.

---------------, On Education , Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo press 1985.
---------------, On Japanese Women, Selected Works, trans. Eiichi Kiyooka, University of Tokyo press 1988.
---------------. The National Diet, Circumstances behind its Birth (Nippon Kokkai Engi). trans. Eiichi Kiyooka,
- Fukuzawa Yukichi Nenkan, vol. 14, Fukuzawa Yukichi Kyokai, Keio University, Tokyo 1987.
---------------, On Departure From Asia (Datsuaron), trans. Sinh Vinh, Fukuzawa Yukichi Nenkan, vol. 11, Fukuzawa Yukichi Kyokai, Keio University,Tokyo 1984.
- Gibb, H.A.R. & Bowen, H. Islamic Society and the west, vol. 1, 2 parts, London 1950-1957.
- Hanotaux, G. Histoire de la Nation Egyptienne, vol 6, paris 1938.
- Heyworth-Dunne, J. Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1939.
- Hirschmeier, Johannes. The Origins of Entrepreneurship in Meiji Japan, Harvard University press 1964.
- Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 Oxford University press 1962.
- Ike, Nobutaka. The Beginning of political Democracy in Japan, Boltimore, Johns Hopkins press 1950.
- Irokawa Daikichi, The Culture of Meiji period, trans, ed. Marius B. Jansen, Princeton Universtiy press 1985.
- Issawi, Charles. Egypt at mid - Century, London 1954.
- Lockwood, W.W. The Econmic Development of Japan, Growth and Structural Change 1968-1938, princeton University press 1969.
Marshall, B.K. Capitalism and Nationalism in prewar Japan, The Ideology of business Elite 1868-1941, Stanford Univerity press 1967.
- Maruyama Masao. Thought and Behaviror in Modern

Japanese politics, ed. Ivan Morris, New York 1963.
- Kosaka Masaaki, ed. Japanese Thought in the Meiji Era. trans. David Abosch, The Toyo Bunko, Tokyo 1969.
- Nakamure. H. Ways of Thinking of Eastern people, Hawaii 1964.
- Nishikawa Shunsaku. The Historical Legacy in Modern Japan, Competition, paper Currency, and Benevolence, The Japan Foundation Newsletter, vol. C VI, no, 1, July 1988.
----------------, profiles of Educators: Fukuzawa Yukichi (1835-1901). unpublished article written for UNESCO Magazine, 1990.
Oxford, Wayne H. The Speeches of Fukuzawa Yukichi, A Translation and Critical study, The Kokuseido press, Tokyo 1973.
- Reischauer, E.O. Japan past and persent, 3rd ed., New York 1967.
- Rivlin, H.A.B. The Agricultral polioy of Muhammad Ali, Cambridge Mass. 1961.
Safran, Nadav, Egypt in Search of political Community, Cambidge Mass, 1861.
- Shively, Donald H., ed. Traditand Modernization in Japanese Culture, princeton University press 1871.
- Tucker, Judith E. Women in the Nineteenth Century Egypt. Cambridge University press 1985.
- Wendell, Charles. The Evolution of the Egyptian National Image, from Its* Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid, University of california press 1972.

....

فوكوزاوا يوكيتشى
و
رفاعة الطهطاوى

الصور حسب تتابع الصفحات:

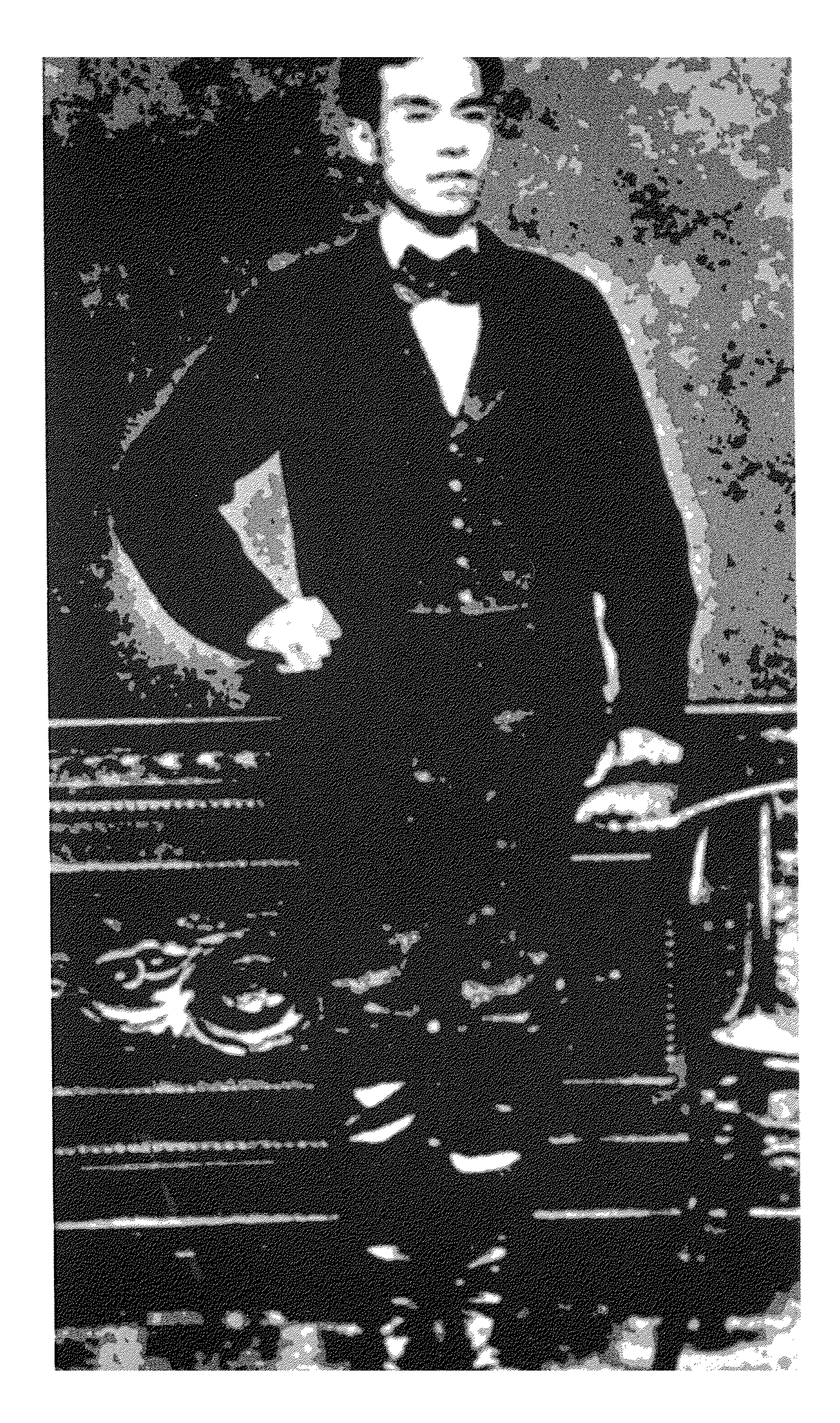
فوكوزاوا يوكيتشى شابا فى الملابس الأوروبية

- فوكوزاوا يوكيتشى فى الملابس اليابانية التقليدية
- (1) الدروس اليومية، ١٨٧١م (بخط يد فوكوزاوا)

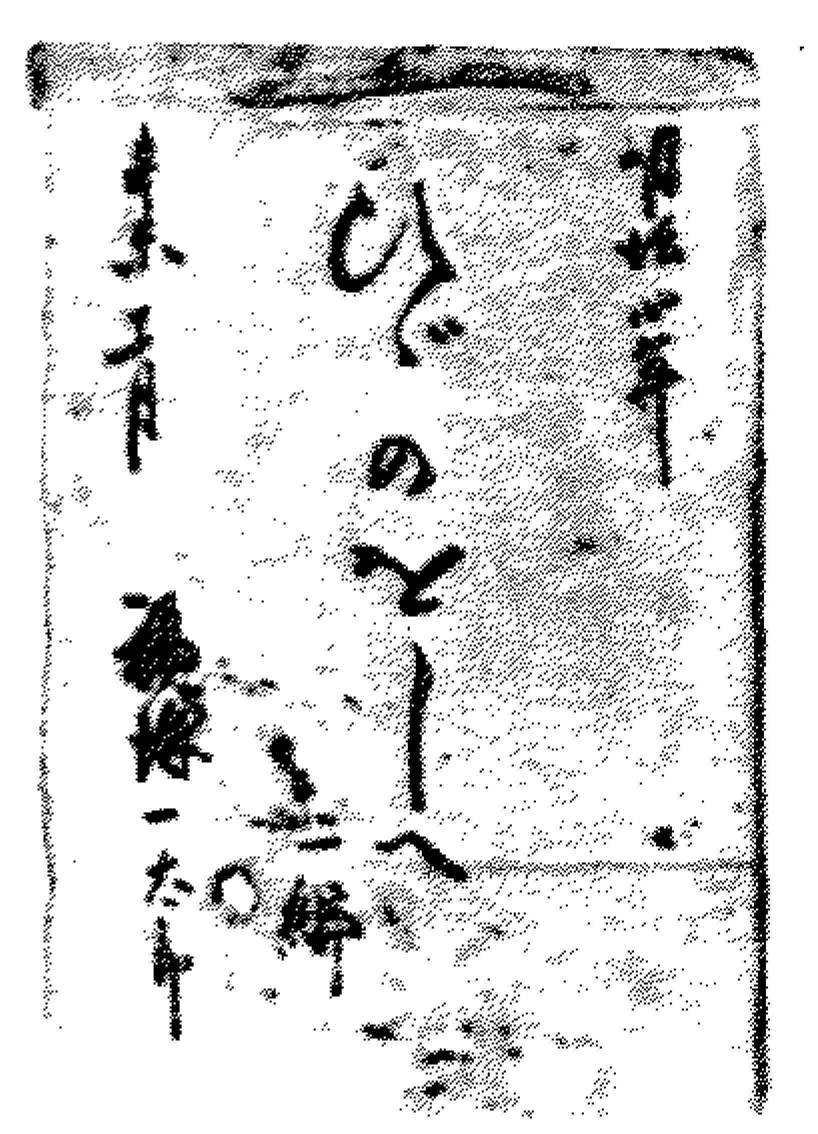
(2) غلاف كتاب « أمور غربية »، ١٨٦٦م

(3) سلسلة « إطار الحضارة » ٦ أجزاء، ١٨٧٥م

- مصنع للحرير فى توميوكا فى عصر فوكوزاوا يوكيتشى
- أول قطار يسير فى نفس العصر
- رفاعة رافع الطهطاوى
- محمد على والى مصر يستقبل بعض الوفود الأجنبية
- دار الأوبرا المصرية (افتتحت ١٨٦٩ م)
- قناة السويس (افتتحت ١٨٦٩ م)







(1)


福澤諭吉纂輯

西洋事情

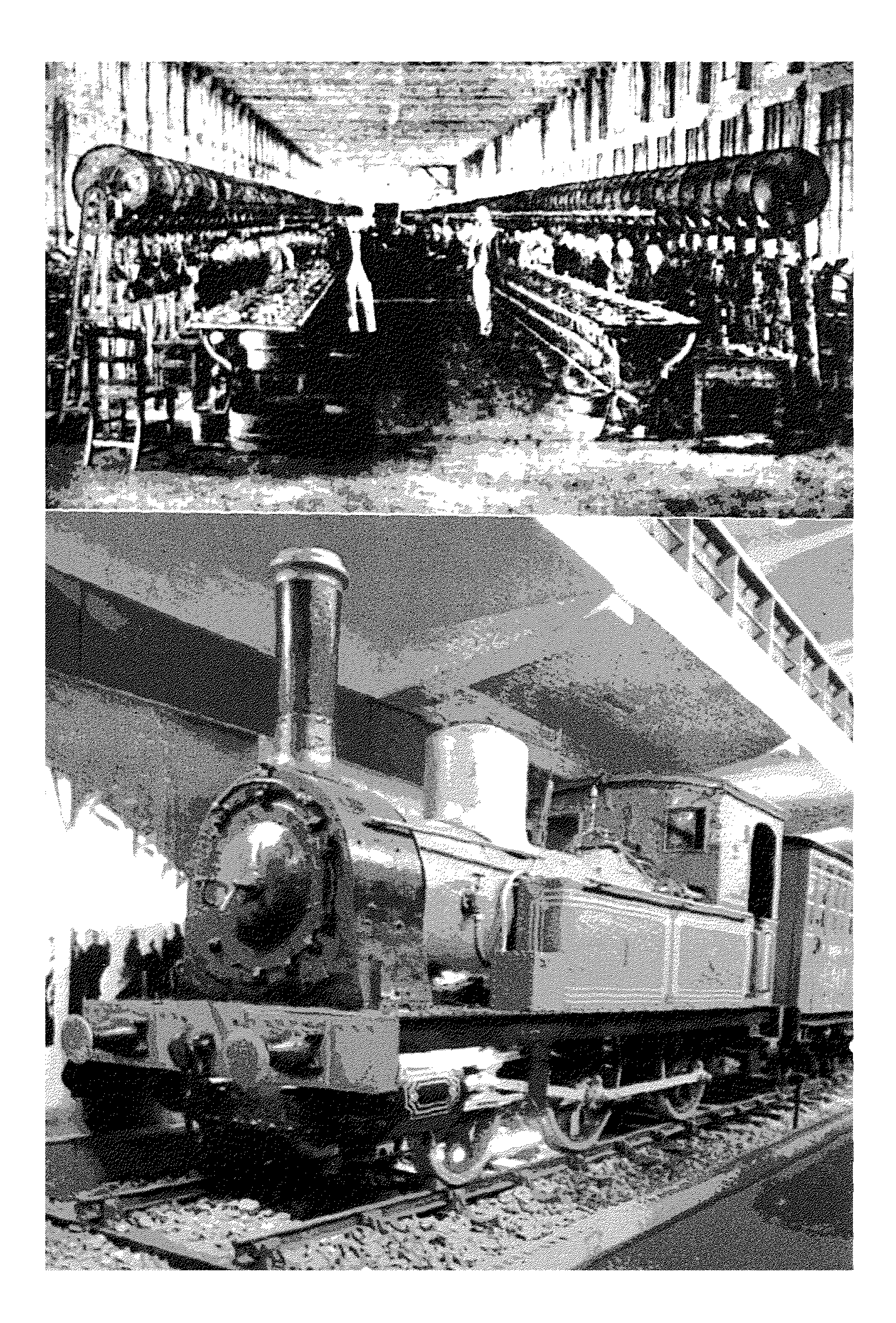
慶應二年
丙寅初冬

尚古堂發兌

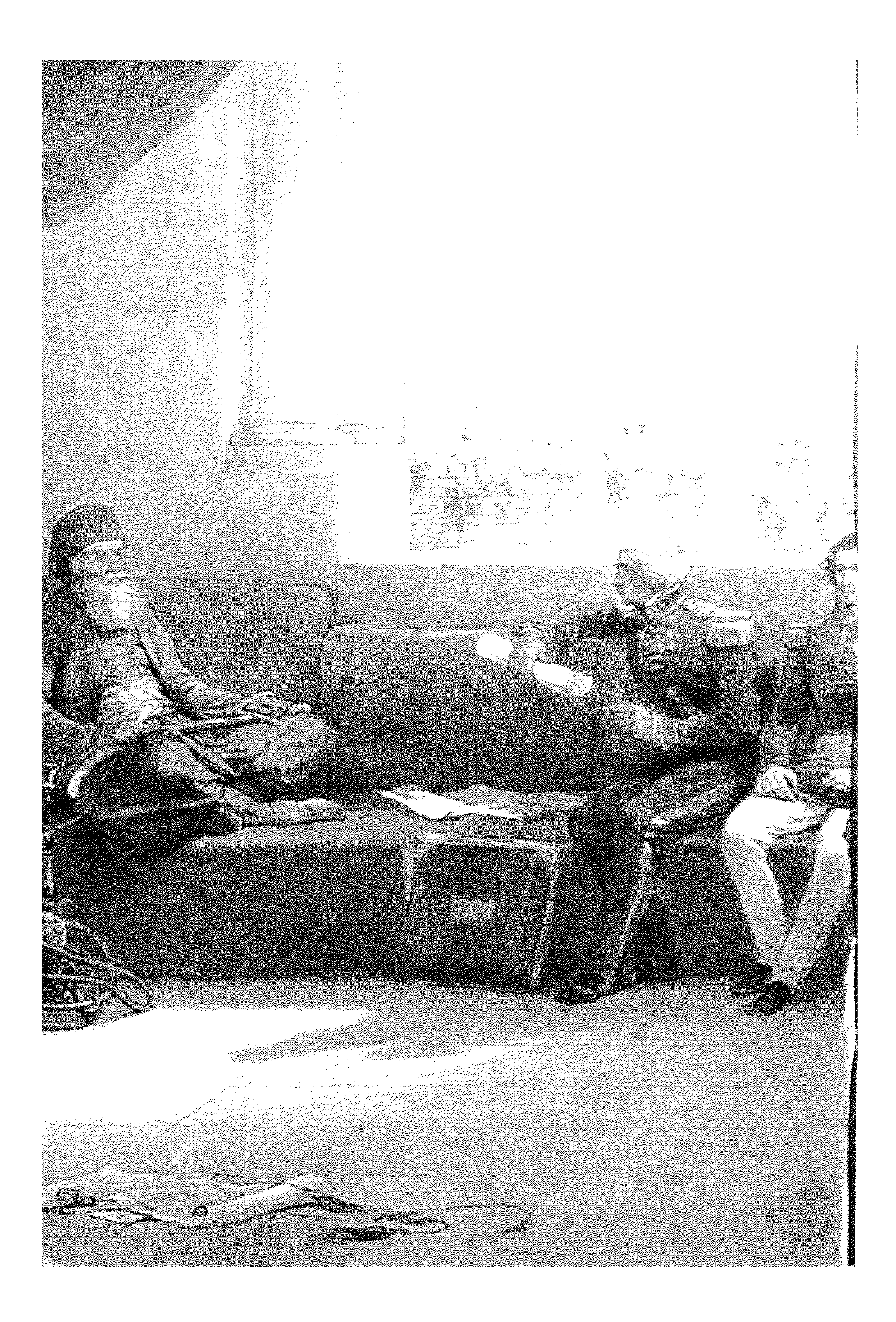
(2)

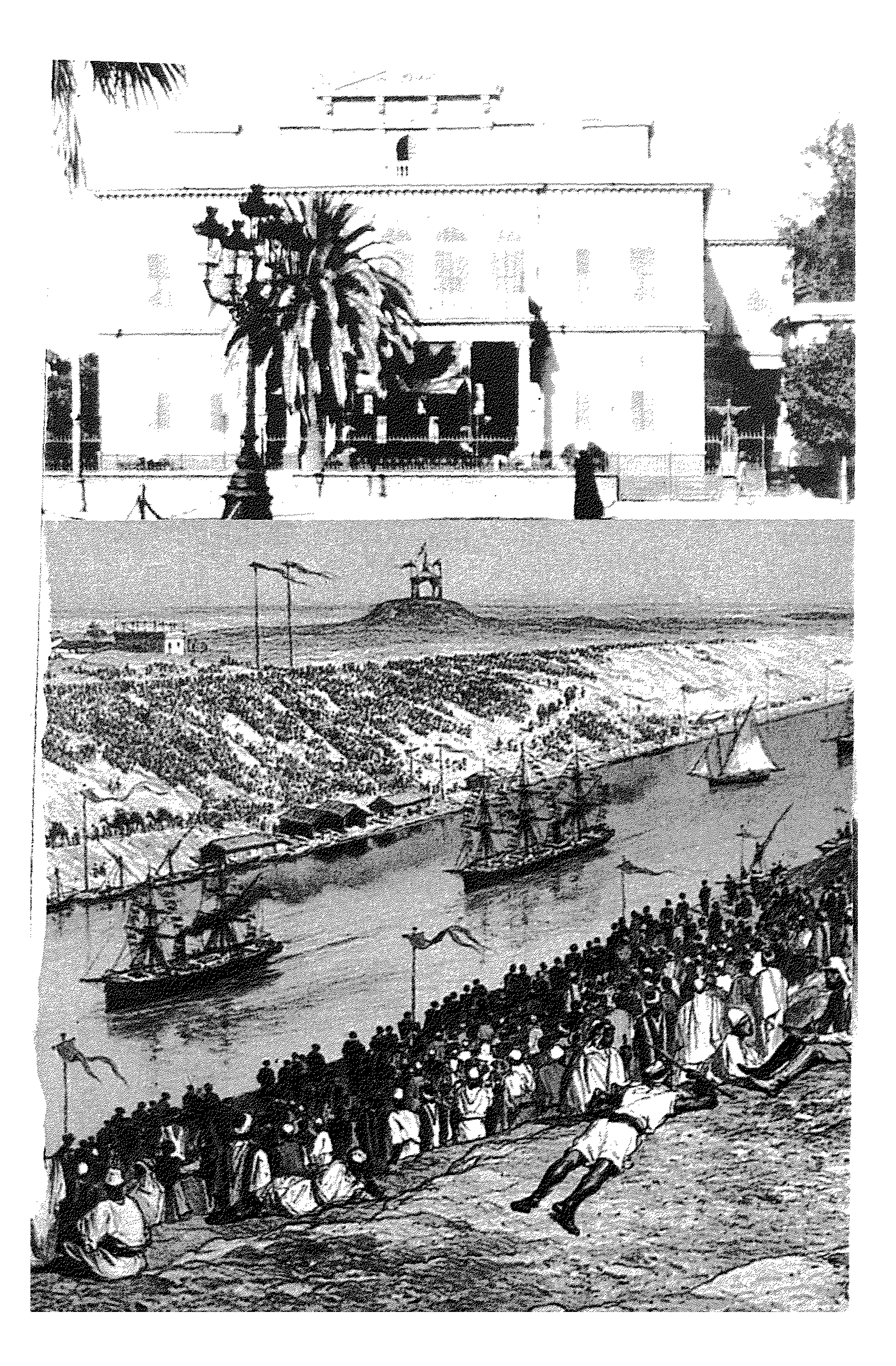


(3)









مختارات ميريت

هذا الكتاب

أثارت التجربة اليابانية اهتمام المثقفين العرب الذين تراوحت مواقفهم بين الانبهار ومحاولة فهم الأسس التى قامت عليها النهضة، وكيف استطاعت اليابان أن تلحق بالعصر الحديث دون أن تفقد هويتها. كما شغلت مقارنة تجربة التحديث فى مصر بالتجربة اليابانية بال الكثير من المثقفين بحثا عن أسباب الإخفاق هنا والنجاح هناك.

وهذا الكتاب يلقى الضوء على التنوير فى اليابان ومصر من خلال دراسة تحليلية لفكر رائدى التنوير فى البلدين فى القرن التاسع عشر، رفاعة الطهطاوى فى مصر و فوكوزاوا يوكيتشى فى اليابان، وذلك فى إطار تجربة التحديث فى البلدين فى ذلك العصر، وفى سياق ظروف كل من المجتمعين، مع بيان ما بينهما من تشابه واختلاف.

وقد ركز المؤلف فى هذه الدراسة المقارنة - التى نشرت فى طوكيو بالإنجليزية عام ١٩٩٠ - على جهد الرائدين لتنقية الموروث الثقافى وبناء الفكر الجديد على قواعده التى يقام عليها البناء فى إطار من خصوصية المجتمع. واستطاع المؤلف أن يضع أيدينا على ملامح فكر الرائدين ومدى تعبيرهما عن واقع المجتمع، وقدرتهما على استشراف المستقبل، مستفيدا من خبرته الواسعة باليابان وتاريخها الحديث، إضافة إلى تخصصه فى تاريخ مصر الحديث، مما يجعل للكتاب قيمة خاصة متميزة فى المكتبة العربية.



ميريت للنشر والمعلومات